

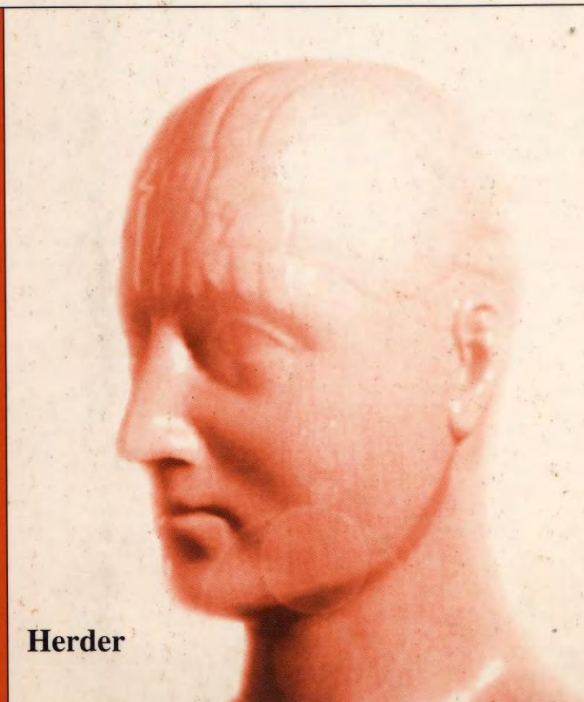
Stephen L. Brock



CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

ACCIÓN Y CONDUCTA

Tomás de Aquino y la teoría de la acción



Herder

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Roger Verneaux

Historia de la filosofía contemporánea

Roger Verneaux

*Epistemología general o crítica
del conocimiento*

René Simon

Moral

Roger Verneaux

Introducción general y lógica

Paul-Bernard Grenet

Historia de la filosofía antigua

Roger Verneaux

Filosofía del hombre

Jean-Marie Aubert

Filosofía de la naturaleza

Roger Verneaux

Historia de la filosofía moderna

Roger Verneaux

*Textos de los grandes filósofos:
Edad Moderna*

Roger Verneaux

*Textos de los grandes filósofos:
Edad Antigua*

F. Canals Vidal

*Textos de los grandes filósofos:
Edad Contemporánea*

F. Canals Vidal

*Textos de los grandes filósofos:
Edad Media*

F. Canals Vidal

Historia de la filosofía medieval

ACCIÓN Y CONDUCTA

STEPHEN L. BROCK
Con un prefacio de RALPH McINERNY

ACCIÓN Y CONDUCTA
TOMÁS DE AQUINO
Y LA TEORÍA DE LA ACCIÓN

Traducción de DAVID CHINER

Herder

Versión castellana de DAVID CHINER, de la obra de
STEPHEN L. BROCK, *Action and conduct*,
T&T Clark Ltd, Edimburgo 1998

Diseño de la cubierta: ambar comunicació visual

© 1998, *T&T Clark Ltd, Edimburgo*

© 2000, *Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona*

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición: COMPTON & ASS., S.L.
Imprenta: REINBOOK, S.L.
Depósito legal: B – 1.931-2000
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2103-9

Herder

Código catálogo: FIT2103

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48

E-mail: editorialherder@herder-sa.com - <http://www.herder-sa.com>

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas incluidas en el Tratado de Marrakech o de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite :

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

Instagram: Lectura_sin_Egoismo

o en su defecto escríbanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Acción y conducta. Tomas de Aquino y la teoría de la acción - Stephen L. Brock

Referencia: 2422

A mis padres

ÍNDICE

Prefacio de RALPH McINERNY	9
Agradecimientos	11
Introducción	13
<i>Citas</i>	18
 CAPÍTULO I	
LA ANALOGÍA DE LA ACCIÓN	19
<i>A. La equivocidad de «acción» y el equívoco analógico</i>	19
<i>B. El orden de los agentes: acciones y sus sujetos</i>	30
<i>C. La analogía de «acción»</i>	45
<i>D. Características comunes de la acción</i>	59
 CAPÍTULO II	
LA ACCIÓN COMO CAUSACIÓN	69
<i>Introducción: la acción en su nivel inferior</i>	69
<i>A. El acto del agente está en el paciente</i>	74
<i>B. ¿En qué consisten las acciones?</i>	83
<i>C. El movimiento como suceso irreductible</i>	91
<i>D. Acciones como sucesos que consisten en causaciones</i>	101
<i>E. Agente y paciente en la especificación de acción</i>	110
 CAPÍTULO III	
CAUSALIDAD AGENTE Y FINALIDAD	123
<i>A. La finalidad como característica común de la acción</i>	123
<i>B. El origen de la noción de causa</i>	132
<i>C. Potencia activa</i>	139
<i>D. Acción, inclinación y causalidad</i>	146
<i>E. Acción directa e indirecta</i>	160

CAPÍTULO IV

LA ACCIÓN DE LA VOLUNTAD	173
A. <i>¿Autonomía o acción?</i>	175
B. <i>El querer como disposición causal</i>	188
C. <i>La distinción entre comprender y querer</i>	201
D. <i>La doble relación de la voluntad con su objeto</i>	214
E. <i>Voluntad y conducta</i>	230

CAPÍTULO V

PRAETER INTENTIONEM	243
---------------------------	-----

Introducción: alguna terminología	243
A. <i>Objetos indirectos de intención, y la especificación del acto</i>	246
B. <i>La «difusividad» y no divisibilidad de la intención</i>	256
C. <i>El mal como praeter intentionem</i>	265
D. <i>Praeter intentionem, lo involuntario por ignorancia, y la especificabilidad de la acción</i>	275

Bibliografía	295
--------------------	-----

Índice de las obras de Santo Tomás de Aquino	305
--	-----

Índice de nombres	310
-------------------------	-----

Índice de materias	312
--------------------------	-----

PREFACIO

Tres son las razones por las que este libro es importante.

La primera, que representa un esfuerzo sostenido para captar los puntos básicos de la exposición tomista de la acción humana. Sin duda se comprenderá que no es cosa fácil pescar del vasto océano de los escritos de Santo Tomás un único concepto y lidiar con él como si fuese un animal terrestre. Stephen Brock podría haber presupuesto que sus lectores ya son oceanógrafos titulados, pero en ese caso, ¿para qué habrían querido ese libro? Lo que hace es desarrollar su análisis de la acción humana ilustrando como este tipo de acción surge de ejemplos de acción más simples y extendidos. De este modo transmite admirablemente la pedagogía del Aquinate. Nuestras mentes alcanzan naturalmente la naturaleza de las cosas físicas y sólo mediante una cuidadosa extrapolación y analogía podemos extender el vocabulario desarrollado cuando hablamos sobre el cambio físico al cambio producido por un agente dotado de razón y voluntad. La explicación resultante es al mismo tiempo asimilativa y narrativa. El lector no sólo recibe un cuidadoso retrato histórico de la teoría tomista de la acción; participa en la reconstitución del pensamiento que llevó a ella.

La segunda, que el libro de Brock será bienvenido por los filósofos contemporáneos que, aun versados en tradiciones diferentes y posteriores, descubran que anteriores discusiones sobre la acción humana son filosóficamente interesantes. Hemos sido testigos de otro de esos resurgimientos del interés por Aristóteles que jalonan la historia de la comunidad filosófica, esta vez rescatando al estagirita del pálido destino del mero pensamiento filológico. A su vez, ello ha promovido el interés por los comentarios medievales de Aristóteles. No se ha enfatizado lo suficiente que Tomás de Aquino habría llamado nuestra atención con sólo escribir los doce comentarios —no todos completos— sobre obras aristotélicas. Los dedicados a la *Ética Nicomáquea*

y el *De Anima* son especialmente relevantes para el tema de este libro. El examen que hace Brock de los puntos de vista de Chisholm deja clara su intención de subrayar dicha relevancia.

La tercera, que el autor nos ha aportado una discusión, en su contexto, de cuestiones de candente actualidad para las recientes polémicas sobre teología moral. Gran parte del desacuerdo con la doctrina moral tradicional se basa en interpretaciones de concepciones como *praeter intentionem*, o quizás deberíamos decir en malas interpretaciones de las mismas. Aunque su libro sea todo menos polémico, Brock no podía ignorar la indirecta contribución de su análisis a la teología moral.

Principalmente por estas tres razones, pero también por otras, doy la bienvenida a este libro. Stephen Brock ha participado en los *soi disant* Seminarios Tomistas que tienen lugar cada julio en la Universidad de Notre Dame. La aspiración de esos seminarios es reunir a estudiosos cuya obra esté influida por su fe y, por consiguiente, se tomen en serio la reiterada recomendación del Magisterio de adoptar a Santo Tomás como nuestro mentor en filosofía además de en teología. Al reunir tanto a pensadores veteranos —cuya obra no por afín es redundante—, como a académicos que justo irrumpen en la escena, jóvenes estudiantes y licenciados, hemos obtenido una gran variedad de modelos vivos. Uno puede responder de muchas maneras a la invitación de Juan de Santo Tomás: *philosophandum in fide*. Stephen Brock ha encontrado su manera distintiva y, con este libro, consolida su aspiración de figurar entre los mejores filósofos católicos de la nueva generación.

RALPH McINERNY
Universidad de Notre Dame

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Fundación del Ateneo Romano su apoyo prestado durante las últimas etapas de investigación para esta obra. El entonces decano de la Facultad de Filosofía del Ateneo Pontificio de la Santa Cruz, Profesor Ángel Rodríguez Luño, sugirió el tema y guió la investigación desde el principio. También estoy en deuda con los profesores Gabriel Chalmeta, Robert Gahl y John M. McDermott, S. J. por muchas útiles conversaciones y observaciones. Una especial palabra de gratitud va dirigida al profesor Kevin Flannery, S. J., cuyo consejo, ayuda y ánimo fueron decisivos. Naturalmente, sólo el autor es responsable de los defectos del libro.

INTRODUCCIÓN

Parte de la tarea usual de la introducción a un estudio filosófico es ubicarlo en el esquema de las ciencias filosóficas. En el presente caso dicha tarea es casi imposible. Por su intención, lo que sigue debe considerarse correspondiente a la ética. Aspira a arrojar algo de luz sobre la naturaleza de la acción humana, y la ciencia de la acción humana *es* la ética. No obstante, gran parte concierne a la acción no humana, lo que podemos llamar acción meramente física, y por tanto pertenece a la filosofía natural. Por otro lado, el objetivo del viaje por el ámbito de la acción física es establecer ciertos principios generales que también gobiernan la acción humana y demostrar así que tanto la distinción como la conexión entre la acción física y la humana son elementos esenciales de la comprensión de la acción humana misma; y puesto que el establecimiento de principios generales, y la distinción y coordinación de los campos de las ciencias particulares son tareas normalmente encomendadas a la metafísica, de la presente investigación también podría decirse que es de alcance metafísico. Pero este no es ciertamente un estudio de lo que suele entenderse como «metafísica de la moral» o «metaética».

Si esta promiscuidad científica está justificada o no, dejaremos que el lector lo juzgue. Aunque algo a su favor lo indica el (en cierto modo) tradicional nombre para esta rama de investigación: la «psicología de la acción humana». Ello significa el estudio de la acción humana en relación con sus principios en el alma humana. Pues el alma humana es «por así decirlo» todas las cosas.

El estudio se basa principalmente en el pensamiento de Tomás de Aquino. Su aspiración general no es una exégesis sistemática de sus escritos sobre la acción humana. Por ese motivo, en general no he abordado cuestiones de la evolución de su doctrina, y me he concentrado principalmente en sus textos de madurez, especialmente la *Summa theologiae*. Con todo, ello implica una

buena cantidad de exégesis. En conjunto, es una investigación sobre ciertos problemas de la teoría de la acción, realizada principalmente bajo la dirección e inspiración de los escritos tomistas. No será posible dar un exhaustivo soporte textual a todas las posturas que le atribuimos, pero se aducirá alguna defensa en el caso de las interpretaciones más controvertidas. También se hará un esfuerzo para aclarar posibles interpretaciones erróneas de su doctrina, resaltar ciertos puntos que deja implícitos, y sobre todo presentar su pensamiento de un modo adecuado para participar en debates en curso. Por tanto, si la interpretación del Aquinate ofrecida en las siguientes páginas demostrase ser sustancialmente equivocada, el estudio habría fracasado filosóficamente; pero, huelga decir, la corrección de su interpretación no es lo mismo que su éxito filosófico. Tampoco, puedo añadir, depende su éxito filosófico de que persuada a nadie de llegar al punto de atribuirse el epíteto «tomista».

La mayor parte de los problemas específicos abordados son cuestiones corrientes en las obras contemporáneas sobre la acción entre los filósofos «analíticos» anglosajones. La elección de estos problemas tiene varios motivos, entre los cuales no es el menos importante que simplemente sean, a mi parecer, problemas serios. Tampoco son ajenos al tipo de cuestiones que requiere abordar un tratamiento de la acción humana desde un punto de vista tomista. Al contrario, estudiarlos puede mejorar significativamente la propia comprensión de la doctrina del Aquinate. Al menos esa ha sido mi experiencia. Después de todo no es ninguna sorpresa si consideramos la enorme atención que recibe Aristóteles del pensamiento analítico. (No tengo intención de tratar aquí la cuestión de si es adecuado llamar a Santo Tomás, quien después de todo era teólogo de profesión, un «aristotélico». Pero no es necesaria ninguna apología para considerar al menos que es un poderoso intérprete de Aristóteles, y tiene *alguna* dependencia de «el Filósofo».)

Santo Tomás tampoco es en modo alguno un extraño en la filosofía anglosajona. Cada vez se publica más sobre él en inglés. Anthony Kenny, por ejemplo, ha mostrado la gran relevancia del pensamiento tomista en numerosas áreas, incluyendo (o quizás especialmente) la teoría de la acción. Muchos otros autores prominentes también han sido claramente influidos por el Aquinate. De hecho, entre los autores contemporáneos, aquellos a quienes prestaré más atención exponen teorías de la acción que tienen mucho en común con la del Aquinate, y evidentemente no por casualidad. Entre ellos se incluyen G. E. M. Anscombe, Joseph Boyle, Roderick Chisholm, Alan Donagan y Peter Geach.

Por mi especial atención a estos autores puede parecer que incurro en una *petitio principii*. Sin embargo, este estudio no pretende de ningún modo

ser un «diálogo» entre la filosofía tomista y analítica, al margen de lo que pueda ser tal cosa, y aunque fuese posible para *un* escritor llevarlo a cabo. Por otra parte, la filosofía analítica difícilmente es más una «escuela» que el «escolasticismo». La aspiración no es alcanzar algún tipo de compromiso ni disponer líneas de batalla, sino simplemente intentar comprender mejor la acción humana, en una vena tomista y un marco contemporáneo. Mi consideración de los escritores analíticos será francamente más bien fragmentaria (si no pedestre). No pienso que sea un defecto, o que necesariamente produce mala filosofía. Las partes sólo son totalmente entendidas a la luz del conjunto, pero a menudo alcanzamos el conjunto por medio de las partes.

La elección de los problemas ha sido determinada ante todo por su peso en el tema principal: la relación entre la acción física y la voluntaria. También esto resulta en parte de mi lectura (insisto, no exhaustiva) de las obras analíticas sobre la acción. A menudo me he quedado con la impresión de necesitar una clarificación de esa relación. Ello no supone una crítica. También me ha costado un trabajo considerable desenmarañar las líneas de pensamiento tomista sobre la cuestión, en caso de haberlo logrado. No obstante, puede que estudiar al Aquinate contribuya a instilar una cierta sensibilidad ante la cuestión; mis razones para decir esto deberían esclarecerse a medida que la obra se despliegue. La tesis de esta obra será que entender la relación entre la acción física y la voluntaria es crucial para comprender la acción voluntaria en sí, y que Santo Tomás puede ser de gran ayuda para avanzar en semejante comprensión. Aunque el Aquinate y los pensadores analíticos han escrito mucho sobre un aspecto u otro de esta cuestión, no sé de ninguna presentación general del mismo como la que he propuesto emprender.

La cuestión gira principalmente en torno al modo en que un puñado de nociones clave deberían ser entendidas, distinguidas y coordinadas. Se trata de las nociones de causalidad, intención, acción, y «actos de la voluntad». Hablando muy en general, y al margen de la ocasional atribución de algo parecido a la intención a algunos de los animales superiores, la filosofía analítica de la acción muestra una tendencia a confinar la aplicabilidad de las últimas tres nociones al ámbito humano. También muestra una tendencia a presentar la primera noción, la causalidad, de modo que quede privada de cualquier conexión generalmente definible con las otras tres. Por contra, para el Aquinate sólo la última noción, «actos de la voluntad», expresa algo exclusivamente humano; al mismo tiempo, expresa algo decididamente causal. Obviamente, cualquiera de esas nociones podría ser el tema de una investigación incluso más extensa que la presente. Con todo, en nuestro caso el estudio de dichas nociones se subordinará al objetivo de dar las líneas generales

de una noción que (tal como afirmamos) las abarca todas: la noción de acción humana, o lo que el título de esta obra llama «conducta».

La ausencia o casi ausencia de ciertos temas que son indudablemente esenciales para un completo repaso de la acción humana será inmediata y notoriamente clara. Por ejemplo, he huido deliberadamente de una discusión temática sobre el razonamiento práctico, o sobre cosas como costumbres y pasiones. Todas ellas corresponden a lo que podríamos llamar la dinámica interna de la acción humana, los elementos o principios particulares que entran en su génesis o formación, y su explicación completa. La presente obra permanece más en la «superficie» de la acción humana, para resaltar su forma, considerada tanto desde su distinción como su conexión con la acción física.

No por ello dejarán de haber discusiones extensas sobre cosas *propias* de la acción humana. Las nociones de libertad, voluntariedad, y actos de la voluntad figurarán ampliamente. Pero también en este caso, la intención no será dar una explicación completa de tales cuestiones, llegando a sus principios fundamentales en el alma humana o considerando cómo debe ser la realidad para hacerlos posibles. Por ello, no entraré en absoluto en la cuestión de la libertad y el determinismo, o en la cuestión igualmente manida de la estructura de la interdependencia entre el intelecto y la voluntad. Éstas requerirían otro libro. Abordo la cuestión de cómo intelecto y voluntad se *distinguen* en Santo Tomás, simplemente para llegar a lo que entiende por «voluntad» y «acto de la voluntad». También entro en la diferenciación tomista entre tipos de actos de la voluntad, o lo que llamaría principios formales de relación volitiva, pero con desigual atención a los diversos tipos. Mi intención es aislar el momento o forma propiamente causal de la operación voluntaria. Creo que este resulta ser uno de los actos tomistas de la voluntad que ha recibido muy poca atención, incluso de los tomistas: el acto llamado *usus*, uso.

Dije que no pretendía esbozar líneas de batalla. Respecto a la noción de causalidad, ello exige alguna matización. Me afanaré para presentar la comprensión tomista de la causalidad en oposición a la de Hume, cuya influencia en el pensamiento anglosajón es indiscutible. Además, aunque en modo alguno forme parte del objetivo original de este estudio, uno de sus principales resultados ha sido subrayar la disparidad entre el Aquinate y Kant, o en cualquier caso una lectura estándar de Kant, sobre la cuestión de la acción humana. Esta disparidad no es un descubrimiento reciente, especialmente en lo concerniente a la relación entre la acción física y la moral. Sólo la discutiremos aquí para dar más relieve a la postura tomista. Un análisis y evaluación sistemáticos de la teoría kantiana de la acción iría mucho más allá de los límites del presente estudio y la competencia del autor. Pero la comparación

con Kant contribuirá a mostrar que las cuestiones de la relación entre la acción física y la humana, y la de la causalidad de la voluntad, no sólo son esclarecedoras en lo que concierne a la conceptualización de la acción humana, sino también decisivas en el modo de comprender la *moralidad* de la acción humana. Y la presencia de Kant en el actual pensamiento moral anglosajón es al menos comparable con la de Hume. De hecho, un autor, Henry Veatch, llama a Kant su «eminencia gris».

(También quisiera decir algo sobre el hecho de que parte de mi tratamiento de las cuestiones conectadas con Kant, y de otras cuestiones afines, me llevan a debatir ciertas posturas de Alan Donagan. Lo que quiero decir es simplemente que mi deuda con su obra es mucho mayor que mis críticas, a pesar de lo que pueda parecer por el espacio dedicado a las últimas; y que estoy mucho más seguro de las cosas en las que estoy de acuerdo con él que de las que no lo estoy.)

La razón de ser de la estructura del libro deriva de la tesis expuesta en el Capítulo 1, según la cual la «acción» es un término analógico. Su referente primario es la acción humana o personal —la acción de un agente que es «dueño de sus actos». Por extensión analógica, también es atribuido a los sujetos no personales. La analogía es tal que nos permite aislar ciertos rasgos de acción comunes a acciones personales y no personales. Los rasgos que propongo investigar, también por razones expuestas en el Capítulo 1, son los de eficacia (causalidad-agente), finalidad y relación agente-paciente. Éstos son la materia de los Capítulos 2 y 3. El cuarto capítulo, que podemos considerar el principal, aporta un análisis de los rasgos comunes de acción para respaldar la comprensión de la acción propiamente humana, voluntaria. El capítulo final aborda un tema casi ineludible, el de la acción humana indirecta, o acciones en las que algo queda «fuera» de la voluntad o intención voluntaria del agente, *praeter intentionem*. No pretendo aportar nada parecido a un tratamiento completo de ese tema. Mi principal preocupación es destacar dos puntos. Uno es una distinción tomista, a mi modo de ver utilísima, entre dos sentidos muy diferentes de *praeter intentionem*; esta distinción será explicada con la ayuda de la preparación aportada al final del Capítulo 3, donde expondré un texto importante pero no muy conocido de Santo Tomás sobre la causalidad indirecta. El otro punto, basado en la conexión entre intención y especificación, es la futilidad de intentar especificar cosas hechas por ignorancia.

CITAS

Salvo por las *Quaestiones disputatae de potentia*, el *Scriptum* sobre las *Sentencias*, y *In libros Metaphysicorum expositio*, las referencias a las obras de Santo Tomás deben buscarse en la edición Leonina. Por conveniencia, también damos las subdivisiones Marietti de los capítulos de la *Summa contra gentiles*, y de las *lectiones* de los comentarios sobre Aristóteles. La *Summa theologiae* suele citarse sin título, empezando con la *pars* (e.g. I-II). Otras obras del Aquinate son citadas con las siguientes abreviaciones:

<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>In De an.</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>In Eth.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>In Meta</i>	<i>In libros Metaphysicorum expositio</i>
<i>In Peri herm.</i>	<i>In libros Peri hermeneias expositio</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Commentaria in libros Physicorum</i>
<i>In Post. an.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum analyticorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>

A menos que esté indicado, las traducciones son mías. Véanse en la Bibliografía todas las referencias a obras de los autores contemporáneos citados. Donde ha sido posible, los números de página de artículos de G. E. M. Anscombe son de los *Collected Papers*.

CAPÍTULO I

LA ANALOGÍA DE LA ACCIÓN

A. LA EQUIVOCIDAD DE «ACCIÓN» Y EL EQUÍVOCO ANALÓGICO

1. La aparente equivocidad de «acción»

En general, cuando los filósofos contemporáneos se refieren a la teoría de la acción, lo que entienden por «una acción» es algo bien específico. No es tan amplio como «una actividad» o «un hacer». En primer lugar, sólo se usa para significar algo hecho por seres humanos. Tampoco cubre todo lo que los hombres hacen o cualquier actividad cuyo sujeto pueda ser un hombre. Los problemas abordados por la teoría de la acción son más bien, al menos en su mayoría, problemas concernientes a lo que el Aquinate llama *actus humani*, actos humanos.¹ No todo lo que un hombre hace es un acto humano. Un acto humano es algo que se hace deliberada o voluntariamente.²

Con todo, este uso del término «acción» no carece de excepciones, incluso entre los filósofos. Anthony Kenny, por ejemplo, sostiene que sujetos no racionales e incluso inertes participan en acciones.³ Asimismo, Eric D'Arcy insiste en que el término inglés «action» es aplicable a lo hecho por muchas cosas además de los hombres. No puede ofrecer ningún término que designe propiamente acciones voluntarias, aunque a su juicio hay uno que siempre significa *actus hominis*, i.e. lo hecho por un sujeto personal pero no necesariamente voluntario: el término «acto».⁴

El habla no filosófica parece presentar una incertidumbre similar respecto al ámbito propio del término «acción». Seguramente Kenny y D'Arcy tienen razón cuando afirman que los anglohablantes no siempre restringen el término a lo hecho por el hombre. Por ejemplo, se dice que caer es el resultado de la acción de la gravedad; la oxidación es el efecto de la acción del oxí-

1. Véase Anscombe, «Action, Intention and "Double Effect"», pp. 12s.

2. *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 1.

3. *The Metaphysics of Mind*, pp. 33-34.

4. D'Arcy, *Human Acts*, pp. 6-8, 132-33.

geno sobre el hierro; para cada acción hay una reacción igual y opuesta; etc. Tampoco parece que haya ninguna razón especial para adscribir semejante uso al antropomorfismo de antepasados menos cultos. Por otro lado, en el ámbito de lo hecho por seres humanos, el inglés no filosófico parece inclinado a reservar el término «action» a lo voluntario o humano. Al menos suena un tanto extraño hablar de un súbito estornudo o de un inconsciente frotamiento de la barba como de una acción. Sin embargo, no está del todo claro que ello se deba al sentido intrínseco de «action», como alguien podría arguir que es el caso del término anglosajón «deed». Quizás simplemente es que cuando hablamos de la acción en la que un ser humano está implicado *como un todo*, uno tiende naturalmente a tener en mente la acción deliberada o voluntaria, en cierto modo como el tipo de acción propio para una persona como un todo y como tal.⁵ Como señala Anscombe, cuando uno simplemente mira un hombre y observa lo que hace, en qué actividad está implicado, en la mayoría de casos (obviamente no en todos) la observación será de algo que hace intencionadamente.⁶

El mismo Tomás de Aquino emplea el término «acción» de modo algo equívoco. «Acción» corresponde al latín *actio* y, en el uso tomista, al infinitivo *agere*, tomado como un sustantivo.⁷ A menudo aplica abiertamente esos términos, y las formas finitas de *agere*, a lo hecho por sujetos no humanos ni personales. Uno de sus ejemplos favoritos de acción es la del fuego calentando algo.⁸ Sin embargo, en otras ocasiones hace una llamada explícita para restringir el término a lo humano o voluntario. Por ejemplo, cuando comenta el Libro II de la *Física* de Aristóteles, subraya que la acción pertenece propiamente a lo que es dueño de sus actos: *eius autem proprie est agere, quod habet dominium sui actus*.⁹ La expresión «dueño de los propios actos» es una de las formas de describir a agentes que tienen libre elección, i.e. agentes capaces de actos voluntarios o humanos. Esta misma doctrina es repetida varias veces en la *Summa theologiae*.¹⁰ Con todo, sorprendentemente, tanto el comentario de la *Física* como la *Summa theologiae* también contienen amplios tratamientos de la «acción» de sujetos físicos, no voluntarios. Algunos de

5. Véase III, q. 19, a. 2: un acto no surgido de la razón y la voluntad *non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae*. Cf. *Ética Eudemia* II, cap. 8, 1224b8-37.

6. *Intention*, pp. 8-9.

7. Véase Ramírez, *De hominis beatitudine*, p. 234: *agere humanum et actio humana idem sonant*.

8. Véase e.g. I, q. 1., a. 3; II-II, q. 58, a. 2.

9. *In II Phys. lec. x*, § 229.

10. I, q. 29, a. 1; q. 22, a. 2 ad 4; q. 103, a. 5 ad 2; I-II, q. 1, a. 2; q. 93, a. 5.

ellos se hallan muy cerca de los pasajes en los que se apropia del término para los actos humanos.¹¹

2. Equívoco analógico; el ejemplo de *actus*

El equívoco no siempre es un signo, o fuente, de confusión. No hay motivos por los cuales la misma palabra no podría tener varios sentidos, incluso en el discurso científico. Lo que importa es que el sentido supuesto para cada uno de sus usos quede claro. El peligro de confusión quizás sea menor cuando los sentidos no están relacionados. Es lo que Aristóteles llama equívoco por azar.¹² En este caso, el mero contexto suele bastar para mostrar qué sentido era el expresado. Pero a veces los diversos sentidos de una palabra se solapan, o tienen cierta conexión intrínseca entre ellos. En ese caso, la mente corre el riesgo de deslizarse de uno a otro. Con todo, incluso en ese caso, la equivocidad del término puede no ser algo que lamentar. Puede tener compensaciones por el riesgo de equívoco. Restringir artificialmente el significado del término por mor de precisión puede implicar una cierta reducción, no sólo del sentido, sino también de la riqueza doctrinal. Este punto es desarrollado mediante un ejemplo.

Tomando la distinción aristotélica entre equívoco por azar y equívoco deliberado, el Aquinate llama a este segundo tipo, en el que los diferentes sentidos de un término conservan una cierta unidad u orden entre ellos, equívoco por analogía. Un buen ejemplo de término que considera equívoco de modo analógico es «acto», *actus*. El uso que adscribe a este término difícilmente podría estar más lejos la estrecha acepción de «acto» defendida por D'Arcy. Tal como el Aquinate lo usa, *actus* no significa en modo alguno sólo actos de sujetos personales. Ni siquiera está restringido a la actividad en general. No sólo actividad sino también forma, existencia y, en general, cualquier tipo de característica positiva, cualquier perfección o plenitud, puede ser designada por *actus*.

Lo que es digno de mención es que al adscribir un margen de referencia tan amplio al término *actus*, el Aquinate no está sencillamente adoptando un uso común. Al contrario, sostiene explícitamente que una aplicación tan amplia se sale del uso común. La significación del término ha sido ampliada precisamente por motivos científicos.

11. E.g. *In III Phys.* lecs. iv, v; I-II, q. 1, a. 2; I, q. 105, a. 5.

12. *Ética Nicomáquea* I, Cap. 4, 1096b27.

Como vemos a partir del entendimiento común del hombre, el nombre *actus* fue atribuido primero a operación; pues casi todos entienden *actus* de este modo. Sin embargo, subsiguientemente fue transferido a forma, en cuanto la forma es un principio y fin de operación.¹³

El amplio significado de *actus* es claramente una extensión analógica de *actus* en el sentido estrecho de operación. Como indica el texto arriba citado, el término *actus*, como término de arte, no es meramente un sinónimo para (digamos) «perfección» o «plenitud», aunque sea sustituible por ellos. Los términos son sustituibles cuando cada uno de ellos puede ser verdaderamente predicado de todo lo que puede el otro. Ello no implica significados idénticos. En comparación con *actus*, «perfección» aporta una visión más formal de lo que se predica. Esto es, el punto de referencia no es actividad u operación como tal, sino más bien algún tipo de modelo o regla respecto a la cual la cosa es juzgada. Lo «perfecto» es lo que no carece de nada, lo que llena su medida. Eso es así aunque, para el Aquinate, lo que principalmente es *juzgado* perfecto —a saber, una sustancia perfecta—, es precisamente lo que ha alcanzado su capacidad propia para operar; pues es entonces cuando una sustancia está totalmente desarrollada o madura.¹⁴ Pero en el caso de *actus*, el significado es la operación misma, o algo que tiene algún tipo de relación con la operación. Incluso cuando se refiere a la mera forma, *actus* conserva una cierta connotación de operación. Es una operación que es *actus* en el sentido primario, no matizado.

Esta descripción de la analogía de *actus* se ajusta a la noción tomista de equívoco analógico en general. La unidad de las varias definiciones o sentidos de un término analógicamente equívoco consiste en el hecho de que todas derivan de (o se centran en) un sentido primario. La descripción de los demás sentidos debe incluir alguna referencia a este sentido primario. De esos diversos significados no puede abstraerse ningún significado común o noción completamente definidos. Si uno desea asignar un significado común al término, deberá tolerar una cierta indefinición en el significado mismo, si tal cosa es posible. Por «indefinición en el significado» no me refiero simplemente a que las cosas de las que el término es predicable son indefinidamente múltiples; eso es cierto de cualquier término común, incluso si es unívoco. Más bien quiero decir que la descripción misma del significado del término,

13. *Sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatus ad formam, inquantum forma est principium operationis et finis* (*De pot.* q. 1, a. 1).

14. Véase I, q. 5, a. 4. Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX, cap. 8, 1050a15-23.

su definición, debe permanecer indefinida o incompleta; debe, por así decirlo, tener un espacio en blanco a la espera de ser rellenado. Así, la «noción común» de *actus* sería «_____ operación». Quita el espacio en blanco y tienes el sentido primario, *actus simpliciter*. Cada sentido secundario exigirá llenar el hueco, y hacerlo de modo que se califique la referencia del término a la operación.

Podría decirse que con términos analógicos como *actus*, cuyos múltiples significados señalan todos a un único significado primario, hay buenas razones *tanto* para restringir la aplicación del término a la cosa abarcada por su sentido primario *como* para extenderla a lo que cae bajo los demás sentidos. Puesto que el sentido primario (y, para el Aquinate, primitivo) de *actus* es operación, este es el sentido que puede tomarse como estándar, el sentido supuesto cuando ningún calificativo o contexto especial indica otra cosa. Así, en su uso real del término, Santo Tomás a menudo sale al paso con «lo que casi todos entienden» por ello. En sus diversos tratamientos de los «actos» humanos, «actos» voluntarios, etc., nunca o casi nunca ve necesidad alguna de advertir al lector de que habla de acto precisamente en el sentido de operación. Por otro lado, es muy consciente de que no todo lo correspondiente a la noción de operación es del todo propio a ella. El campo de influencia de operación se extiende más allá de operación misma; y la extensión del término *actus* más allá de operación parece haber sido un esfuerzo bastante consciente para atraer la atención a la conexión entre operación y otras entidades. Si una multiplicidad de términos es útil para hacer precisas distinciones entre diferentes cosas, la agrupación de varios sentidos bajo un solo término también es útil para expresar la unidad que persiste entre las cosas distinguidas (precisamente *como* distinguidas).

No advertir tal unidad puede tener graves consecuencias. Por ejemplo, la omisión de la cuestión de la forma como acto parece desempeñar un papel en la crítica más bien bisoña a veces dirigida contra la metafísica «clásica» por «basarse en sustancias» y promover por tanto una visión de la realidad como fundamentalmente «estática», que es como decir, sin vida, inerte, meramente «dada». Además, el tratamiento tomista de forma como partícipe en la naturaleza del acto, «en cuanto es principio y fin de operación», refleja importantes elementos en su análisis de la operación misma. Bastaría con considerar el papel desempeñado en esta doctrina por el principio según el cual «la operación se sigue del ser», i.e., que la operación propia de cada cosa es una función de lo que es. Para Santo Tomás, lo que una cosa es se deriva principalmente de su forma. La denominación de forma como acto es un modo de expresar esta proporción entre forma y operación.

3. Nombres, concepciones y naturalezas

Como el lector habrá supuesto, si me extiendo tanto en la noción de equívoco analógico es porque creo que este tipo de equívoco tiene lugar en los usos tomistas del término «acción». Al dedicar el resto del capítulo a mostrar este aspecto, junto a su razón de ser, pretendo arrojar alguna luz sobre la comprensión tomista de la naturaleza del término y sentar las bases para la discusión en los siguientes capítulos. Sin embargo, antes de entrar en la analogía tomista de «acción» y sus fundamentos, mencionaré otra distinción general que figura en uno de los análisis de Santo Tomás sobre la analogía. Se trata de la distinción entre lo que escolásticos posteriores llamaron definiciones nominales y reales.

Esta distinción, que explicaré brevemente, es pertinente si tenemos en cuenta que la analogía es una cuestión de definiciones.¹⁵ Las definiciones son fruto del conocimiento. Ahora bien, obviamente, una misma cosa puede caer bajo el conocimiento de la gente de diversas formas. Como resultado, el significado de un término, y por tanto su unidad o multiplicidad de significado, puede variar según el contexto cognitivo en el que se emplea. Ello implica, por ejemplo que la analogía tiene un lugar tanto al margen como dentro del discurso científico, y que uno y el mismo término puede ser analógico en un ámbito de discurso y no en otro. Señalar esto nos ayudará al menos a cuidarnos de confundir el ámbito de discurso en el que Santo Tomás lleva a cabo su tratamiento de la acción con otros posibles ámbitos.

No creo que este sea un peligro meramente imaginario. Como veremos dentro de poco, Santo Tomás llama la atención sobre una situación de este tipo en el caso del término «cuerpo». Tengo la seria sospecha de que «acción» y otros términos afines también pueden ser susceptibles de tal análisis. Aunque aquí no pretendo extenderme sobre el tema, deseo al menos indicar esta sospecha. De este modo también tendré una buena oportunidad para introducir esos otros términos en la discusión.

Ahora bien, tal como Santo Tomás la lee, la doctrina aristotélica del significado de las palabras descansa en una distinción entre la concepción o *ratio* que un término significa inmediatamente, y la *res* —la naturaleza— que tam-

15. Obviamente, uno puede extender el significado mismo de «analógico» de modo analógico; Santo Tomás parece indicar que lo extiende de este modo cuando dice en I, q. 13, a. 5 ad 1 que algo «puede ser llamado un agente analógico», debido a cierta similitud con predicados analógicos.

bién significa, aunque solo mediatamente.¹⁶ También proviene de Aristóteles la idea de que en muchos casos empezamos con una concepción de la naturaleza meramente confusa o superficial, conforme a la que nombramos a la naturaleza, e.g. por referencia a algún signo o acompañamiento meramente extrínseco. Sólo después llegamos a una comprensión más clara y propia de la naturaleza, el conocimiento científico de la misma. Semejante conocimiento perfecciona la concepción o definición originariamente significada por el nombre.

¿Sería la definición científica un mero sentido secundario y restringido del término, una derivación analógica de la definición originariamente significada? Creo que no. Sería precisamente un significado *primario* más perfecto. Sería esa definición de la que la original no es sino el germen o esbozo.

Por otro lado, la definición original e imperfecta es aquella que vincula más inmediata y universalmente al nombre. Sería la respuesta más adecuada a la pregunta meramente léxica de lo que significa el nombre. Uno puede saber lo que significa «hombre» y no obstante preguntarse qué es ser un hombre. Esta parece ser la razón por la que los escolásticos llaman a la definición original e imperfecta la definición «nominal» de la *cosa* nombrada. La definición científica, concebida por una mente que ha asimilado totalmente la cosa, es llamada la definición «real» de la cosa.

¿Qué tiene esto que ver con la analogía? A veces un término se dice por igual de ciertos sujetos según la definición nominal, pero sólo desigualmente —analógicamente— según la definición científica o real. Aunque participen por igual en las características por las que una naturaleza fue originariamente designada, los sujetos pueden no participar por igual en esa naturaleza. Eso no sólo significa que difieran en naturaleza. El hombre y el perro difieren en naturaleza específica, pero participan por igual en la naturaleza genérica de animal; el hombre puede ser el animal más perfecto, pero no tiene la animalidad más perfectamente. «Animal» se dice de ellos unívocamente. Su definición se aplica por igual a ambos. Un nombre es análogo cuando la definición sólo se aplica con restricciones en algunos casos.

Según Santo Tomás, un nombre que *es* análogo de este modo es «cuerpo», cuando significa un género de sustancia.¹⁷ La definición original o no-

16. Véase Aristóteles, *De interpretatione* cap. I, 16a4-9, *In I Peri herm.* lec. ii, § 13, 15, 19. Sobre la importancia de esta distinción en Aristóteles, véase Anscombe, «Aristotle», esp. pp. 41-46. El estudio de los significados inmediatos de los nombres es una cuestión de «dialéctica» en sentido amplio. Véase Aristóteles, *De anima* I, cap. I, 403a30-b17; Santo Tomás, *In XI Meta.* lec. iii, § 2204 y *In VII Meta.* lec. xvii § 1658.

17. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2 ad 1 (véase la discusión de este texto en McNerny, *The Logic of Analogy*, pp. 96-125); *ST I*, q. 66, a. 2; *In V Meta.* lec. xvii, § 1124-27.

mineral de sustancia corpórea se diferencia sólo por medio de un signo, a saber, la tridimensionalidad. (Que sólo es un signo, pues no es en sí una característica sustancial; pertenece al género accidental de cantidad.) El nombre «cuerpo», tomado meramente como significando esa concepción o desde un punto de vista meramente «dialéctico», se dice unívocamente de todas las sustancias tridimensionales. Pero en el mundo tomista, la naturaleza corpórea real no es la misma en todas las sustancias tridimensionales. Ser un cuerpo no es lo mismo —no puede ser definido del mismo modo— para un cuerpo celeste que uno terrestre. Ello es porque lo que principalmente distingue una sustancia corpórea de una incorpórea es que los cuerpos tienen materia. El Aquinate creía que la materia celeste no es la misma cosa que la terrestre. La materia de los cuerpos terrestres es para esos cuerpos un principio de corrupción, una potencialidad para diversas formas sustanciales. En los cuerpos celestes, que se creían incorruptibles, la única diversidad potencial que se sigue de su materia es la diversidad de lugar. La materia de los cuerpos celestes es materia sólo en un sentido restringido; por ello son cuerpos en sólo un sentido restringido o analógico.

De esto resultaría que para el Aquinate no hay una ciencia genérica de cuerpo. Habría una ciencia de cuerpo celeste y otra de cuerpo terrestre. Desde este punto de vista, la concepción original o «nominal» de cuerpo exigiría ser claramente distinguida de la científica, puesto que de hecho la científica no es una sino dos. Al mismo tiempo, el mismo hecho de que las dos maneras de ser un cuerpo tengan cosas en común (e.g. la tridimensionalidad) parecería al menos permitir un estudio general de las «características comunes» de cuerpo. Buena parte del conocimiento que tenemos de los cuerpos terrestres (que son obviamente los que mejor conocemos) podría aplicarse a la ciencia de los celestes —obviamente con cuidado y sólo en la medida en que el conocimiento caiga dentro del alcance de alguna característica común.

Ahora bien, al menos desde una perspectiva aristotélica, consideraciones similares a las que acabamos de presentar sobre (una concepción medieval de) «cuerpo» podrían ser perfectamente aplicables al término que ya hemos discutido, el término «operación». Esto es, al menos en ciertos contextos, dicho término puede poseer una univocidad meramente nominal o dialéctica que encubra una equivocidad desde el punto de vista científico. Como en el caso de cuerpo, la razón de esta discrepancia sería el uso de un mero signo o acompañamiento como base del concepto. Por ejemplo, en el contexto de gran parte de la filosofía contemporánea, el concepto inicial de «operación» podría basarse en el hecho de que las operaciones se expresan en un discurso por medio de *verbos*. Ser expresada en verbos sería un signo

que acompañaría naturalmente a la operación. Ello es cierto, y sin duda muy importante; al mismo tiempo, también es obviamente compatible con profundas diferencias entre operaciones, quizás diferencias incluso respecto a lo que ser una operación es para cada una de ellas. A este respecto, «operación» puede ser un término equívoco bajo el cual no todas las operaciones caigan por igual, aunque sean todas igualmente «verbales».

Aristóteles sugiere algo como la equivocidad de «operación» en su discusión de *energeia*. *Energeia* es más amplio que «operación», pues también abarca la existencia y la forma;¹⁸ pero subraya que (igual que el latín *operatio*) deriva de «trabajo» (*ergon/opus*), y una de las equivocidades de *energeia* que señala está precisamente en el ámbito de la operación. Para él, la esencia de *energeia* la marca en general su oposición a potencialidad. Esta es la razón de la conexión entre *energeia* y *entelecheia*; *energeia* es una suerte de límite, un término al que otra cosa, la potencialidad, es ordenada. Pero como señala, algunas cosas que son llamadas *energeia* son tales que parte de su auténtica naturaleza es precisamente estar en potencia, estar ordenado a otra cosa. Se trata de los movimientos (*kineseis*). Por ello aboga por negar el término *energeia* para tales «operaciones», y restringirlo a las operaciones «perfectas».

Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, la misma cosa ha visto y ve al mismo tiempo, y asimismo piensa y ha pensado. A esto último llamo «acto» [*energeia*], y a lo anterior, «movimiento».¹⁹

El movimiento es el «acto de lo que está en potencia, como tal», y esencialmente operación imperfecta o incompleta. Mientras existe, alguna parte de él aún tiene que ser ejercida. Su completa consumación, alcanzar su término, es simultánea con su cese. Pero decir esto es restringir el modo mismo como «operación» se dice de movimiento; pues «operación» significa un cierto término o perfección, precisamente lo contrario a estar en potencia.

18. Véase *Metafísica* IX, cap. 6, 1048a32 y IX, cap. 8, 1050a15.

19. *Metafísica* IX, cap. 6, 1048b29-35. Para la conexión entre *energeia* y *entelecheia*, véase *Metafísica* IX, cap. 8, 1050a23; cf. *Summa theologiae* I, q. 4, a. 1, junto a q. 5, a. 1 ad 1 y q. 5, a. 4.

Esta distinción sólo queda patente examinando las naturalezas de las cosas en cuestión. Puede mostrarse o no claramente en los signos, los *verbos* por los que son significados y que proveen una definición primera, y por así decirlo, meramente «dialéctica» de ellas. Por ejemplo, en concordancia con la tesis de Aristóteles, la orquesta interpreta una sinfonía pero todavía no la ha interpretado. Sin embargo, en aparente contraste con su visión de operaciones cognitivas como ver u oír, también parecería ser el caso que estés escuchando la sinfonía pero no la hayas escuchado. Parece que la escucha no puede ser completa hasta que la interpretación lo es. Pero esto es malentender la observación de Aristóteles, según la cual la escucha no *añade* ningún proceso al proceso que es la interpretación de la sinfonía. Todo el movimiento está en la interpretación, no en la escucha, y si la escucha es incompleta, es meramente porque sólo una parte de la sinfonía ha sido interpretada, no porque haya nada parecido a una parte de escucha. Lo decisivo no es la gramática de los verbos «interpretar» y «escuchar».²⁰ Esta observación la hace contundentemente Terry Penner en su artículo «Verbs and the Identity of Actions».²¹

Sospecho que sobre «acción» puede hacerse una observación similar. La expresión verbal no siempre responde directamente a la naturaleza de la cosa expresada. Por ejemplo, Santo Tomás da mucha importancia a la distinción entre lo que llama acción «inmanente» y «transitiva». La primera es la acción que tiene lugar en el mismo agente que la realiza, y en virtud de la misma potencia por la cual la realiza; la última tiene lugar en algo distinto del agente, o al menos en virtud de una potencia (pasiva) distinta de la potencia activa por la cual el agente la realiza. En sentido amplio, la acción transitiva es hacer algo *a* algo, mientras la inmanente es simplemente hacer algo. Pero esto no siempre se refleja en la expresión verbal. Esto es, no todos los verbos transitivos significan acciones transitivas, y no todos los verbos intransitivos significan acciones inmanentes. Los verbos transitivos pueden significar acciones

20. Al mismo tiempo, como suele ser el caso, la diferencia también podría ser remitida al nivel de la expresión lingüística. Por ejemplo, en vez de decir que estás escuchando la sinfonía, podrías decir que estás escuchando a *la orquesta interpretando* la sinfonía y, simultáneamente, el caso es que has escuchado a la orquesta interpretando la sinfonía; pero obviamente no puedes decir que la orquesta interpreta a *la orquesta interpretando* la sinfonía. Los objetos de «escuchando» e «interpretando» no son del todo idénticos.

21. La objeción sobre la sinfonía fue planteada en la ponencia de J. L. Ackrill «Aristotle's Distinction between *energeia* and *kinēsis*»; el artículo de Penner es en su mayor parte una réplica a esta ponencia. Para lidiar con diferencias entre actos similares a los tipos señalados por Aristóteles, en relación a sus expresiones verbales en Inglés, también es muy útil el texto de Kenny *Action, Emotion and Will*, cap. 8 («States, Performances and Activities») pp. 171-86.

inmanentes porque incluso las acciones inmanentes pueden tener «objetos»; no objetos en los que se realizan, sino objetos con los que están relacionadas. Golpear la nariz de Sócrates es hacer algo a su nariz, mientras que mirar la nariz de Sócrates es meramente una operación relacionada con la nariz de Sócrates, pero que no afecta a la nariz; y no obstante la forma de expresión es totalmente idéntica. Por otra parte, aunque «crecer» sea un verbo intransitivo en muchos de sus sentidos, lo que significa, incluso en esos sentidos, al menos para el Aquinate, es una operación transitiva: una acción que, en virtud de sus potencias vegetativas y por medio de comida, una cosa viva realiza sobre sí misma. La cosa viva recibe esa acción en virtud de la pasividad de su cuerpo. Santo Tomás sostiene que las únicas acciones realmente inmanentes son las operaciones de cognición y apetito.²²

Otro punto mencionado con motivo de la comprensión tomista de «cuerpo» también parece estar relacionado con la acción. Si «acción» resulta ser un término equívoco, al menos desde el punto de vista de la definición real o científica que significa, entonces puede ser perfectamente que no haya una ciencia genérica del mismo. Da la casualidad de que Santo Tomás investiga algo llamado «acción» en dos de las que considera ciencias genéricamente diversas: la física y la ética. La física, la ciencia de las cosas naturales, es una ciencia especulativa que estudia operaciones y acciones cuyos principios están en las cosas mismas, no en el conocedor (*qua* conocedor). La ética, la ciencia de las cosas voluntarias, es una ciencia práctica que concierne a acciones cuyos principios están en el conocedor mismo. Este es pues otro signo de que para Santo Tomás, el término «acción» es científicamente equívoco. Lo que ahora intentaré mostrar es que su equivocidad es la de la analogía. Ello justificará el proyecto más general de este estudio, que es contribuir a la comprensión de la acción humana a través de la consideración de las características comunes a ser una acción humana y ser una acción física. Las observaciones anteriores añaden una nota de precaución: semejante proyecto debe tener mucho cuidado de no difuminar la distinción entre esas maneras fundamentalmente diversas de ser acciones.²³

22. Véase SCG II, cap. 23, § 993: *Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis*.

23. Esta preocupación es el tema de «From Determined Motion to Undetermined Will» de Eileen C. Sweeney. Ésta alega de hecho que en Santo Tomás las analogías entre agentes naturales y agentes de un nivel superior —humano, divino— adoptan cada vez más el carácter de *metáforas* a medida que uno asciende en la escala. Aunque aquí no puedo entrar en materia, sospecho que esta afirmación implica una concepción de la analogía y la metáfora radicalmente diferente de la que yo asumo. La autora sostiene que la analogía es un tipo de metáfora (p. 209, n. 6); cf. McInerney, *The Logic of Analogy*, pp. 144-52.

B. EL ORDEN DE LOS AGENTES: ACCIONES Y SUS SUJETOS

Ahora podemos empezar a considerar la equivocidad analógica con la que Santo Tomás utiliza el término «acción» y términos relacionados como «agente». Varios textos indican que juzga que las acciones voluntarias y no voluntarias reciben el nombre «acción» en modo analógico. De acuerdo con los pasajes mencionados en la Sección A.1, el principal significado de «acción» sigue siendo la acción humana, voluntaria.

En vez de presentar una ristra de textos tomistas que indiquen la analogía de «acción», propongo concentrarnos en uno de ellos, uno especialmente instructivo. Se trata de la cuestión 29, artículo 1 de la *prima pars* de la *Summa theologiae*. Dicho artículo está consagrado a defender e interpretar la definición de Boecio del término «persona» como «sustancia individual de una naturaleza racional».

La intención primera del Aquinate en el cuerpo del artículo es explicar por qué se ha adoptado un término especial para significar a aquellas sustancias individuales cuya naturaleza es racional. Sostiene que es debido a que en cierto modo, los individuos racionales poseen el carácter de individuos de una forma mucho más especial que el resto. Para mostrarlo aduce el modo especial como los individuos racionales son sujetos de acción. La totalidad del argumento merece nuestra atención. Lo que sigue es todo el cuerpo del artículo. En esta sección lo examinaré junto a algunas objeciones del artículo:²⁴

24. *Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis. He alterado ligeramente la puntuación de la edición Leonina, haciendo de *actiones autem in singularibus sunt* una nueva frase.*

Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: una blancura es 'esta' en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis* o *sustancias primeras*. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más especial y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo actuadas como las demás, sino que también actúan por sí mismas. Pero las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de *persona* que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade «naturaleza racional» por significar lo singular en las sustancias racionales.

1. Acciones in singularibus sunt

El texto empieza con una consideración sacada de las *Categorías* de Aristóteles (cap. 2). Esto es, que la distinción entre lo general y lo particular cruza todos los géneros de entes, i.e. la sustancia y los nueve géneros accidentales. Es tanto hombre como este hombre, azul como este (trozo de) azul, paternidad como la paternidad de este hombre, etc.

Que el Aquinate empiece su discusión sobre individuos y personas con una observación sacada de las *Categorías* se ajusta al hecho de que para él, el término «individual» es ante todo una noción lógica. Tiene que ver con la manera como conocemos y nombramos las cosas. Tal como señala en la tercera objeción de este mismo artículo, «individuo» se refiere al objeto de un cierto tipo de nombre, o a un cierto tipo de significado o *intentio*: *individuum... est nomen intentionis*. Este es el sentido en el que los individuos son propiamente opuestos a los universales.²⁵ Cuando se llama a algo un individuo, en este sentido, la atención se dirige precisamente a cómo funciona su nombre; un individuo es algo que no puede ser predicado de varios sujetos,

25. Véase *In I Peri herm.* lec. x, § 121 (comentando el *De interpretatione* 7, 17a38-b2): si la distinción entre individuos y universales se toma como división de *cosas*, sólo puede ser de cosas precisamente en cuanto son significadas por nombres, no de cosas tomadas absolutamente.

algo cuyo nombre no puede permitir varios sujetos salvo por equívoco. Es lógicamente «incomunicable», adecuado para tener lo que llamaríamos un nombre propio, como «Sócrates». Un universal es justamente lo opuesto: algo que puede predicarse de varios sujetos, o cuyo nombre puede permitir muchos sujetos sin equívoco (algo con un nombre común, como «caballo»).

Por ello los individuos son opuestos a los objetos de los nombres comunes y expresiones generales, cosas susceptibles de ser compartidas o «divididas» y aplicadas a varios sujetos. En la medida en que lo individual es opuesto a lo general, la principal característica distintiva de los individuos es claramente la exclusión de la multiplicidad. Un individuo es aquello de lo que no puede haber varios, sino sólo uno. Pueden haber varios hombres, pero no varios Aristóteles (a menos que «Aristóteles» se use equívocamente).

Santo Tomás prosigue para señalar que aunque la particularidad o la individualidad se encuentre en todas las categorías, se encuentra de modo especial en sustancias. Las sustancias «se individuán por sí mismas», mientras los accidentes se individualizan por sus sujetos, que son sustancias. Distinguir un ejemplo de tipo accidental, e.g. un trozo de rojo, de otro requiere designar el sujeto al que es inherente, directamente o por medio de otro accidente inherente al mismo sujeto; mientras distinguir una sustancia de otra del mismo tipo significa encontrar otra designación para la sustancia misma, no al otro sujeto al que atribuirle. Por esta razón, hay un nombre especial para sustancias individuales: «hipóstasis», o las «sustancias primeras» de las *Categorías*.

Señalemos que el enfoque sigue siendo lógico. Esto es, Santo Tomás sigue hablando de individuos en oposición con universales. Nos quiere decir que hay tanto este blanco como este hombre, pero la razón por la cual este blanco es «este», i.e. es precisamente este y no común a varios, es que pertenece a este hombre; mientras que no es por pertenecer a alguna otra cosa que este hombre es *este* hombre. A diferencia de un accidente, una sustancia es algo que no «existe en» un sujeto. Al no ser recibida en alguna otra cosa, una sustancia individual no puede ser individuada por nada salvo sí misma.

El Aquinate sin duda insistirá en muchos otros lugares en que la materia (materia «señalada», «esa cosa de ahí») es el «principio de individuación» de las sustancias corpóreas. Pero eso no se opone a la tesis según la cual las sustancias individuales son individuadas *per se*. Pues la materia de una sustancia es una parte o componente de esas sustancia, no un sujeto distinto en que la sustancia es recibida. Lo que es recibido en la materia no es la sustancia sino sólo la forma sustancial, e.g. el alma de un cuerpo vivo. No obstante, ello sig-

nifica que no sólo los accidentes, sino también las formas sustanciales, son individuadas por «otra cosa», al menos en la medida en que individuación significa exclusión de universalidad o comunidad.

Tras explicar los fundamentos para dar un nombre especial a las sustancias individuales, el Aquinate prosigue para argüir que entre las sustancias individuales, las racionales tienen una individualidad aún más especial. Basa este juicio en su modo especial de actuar: *habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*. Tienen el dominio de sus actos, y no son meramente operadas, como lo son otras cosas, sino que operan por sí mismas. En lo que concierne a la cuestión de la analogía de la acción, esta es la tesis clave del artículo.

Con todo, antes de examinarla, primero desearía considerar la razón de Santo Tomás para juzgar que de esta tesis se concluye que los individuos racionales tienen un modo especial de individualidad. Como indica inmediatamente, dicha razón es el hecho de que las acciones de las cosas, como opuestas a sus demás atributos, mantienen una relación particularmente estrecha con su individualidad. *Actiones autem in singularibus sunt*. Las acciones están en los singulares.

Ahora bien, creo que en esta fase del argumento, Santo Tomás pasa de hecho de una perspectiva «lógica» a otra «real», o de una consideración de las cosas como son conocidas y nombradas a una consideración de ellas como son en sí mismas. Lo explicaré dentro de nada. Pero incluso desde una perspectiva lógica, i.e. la perspectiva de la comparación entre particulares y universales, la tesis de que las acciones están en singulares tiene su validez, y merece la pena desarrollarla porque también es bastante sutil. Su validez consiste simplemente en que los universales o tipos no son verdaderos sujetos de acción. Como dice Aristóteles, no es el hombre lo que se genera, sino este hombre.

Pero este es un punto delicado, fácilmente mal entendido; pues aunque pueda parecer que significa muchas cosas, de hecho no es así. Sin duda no significa que no hayan *tipos* de acción, o que las acciones mismas no puedan ser consideradas de modo general. La teoría de la acción estaría en aprietos si no pudiesen. Tampoco significa que las acciones *sean* individuos. Esta es una tesis cara a muchos teóricos de la acción,²⁶ y sin duda para el Aquinate hay acciones individuales.²⁷ Pero eso ya lo indicó al principio del *respondeo*,

26. Véase Davidson, «The individuation of Events», en *Essays*, pp. 163-80; Donagan, *Choice*, pp. 26ss.

27. Esto es lo que le permite tratar las circunstancias como «accidentes» de la acción (véase I-II, q. 7, a. 1); pues las cosas que son una *per accidens* se encuentran en individuales, no en universales (véase *In V Meta.* lec. xi, § 910).

cuando dijo que hay particulares o individuos en *cada* categoría. La puntualización que ahora hace sobre las acciones es diferente.

Tampoco significa que nada perteneciente a la esfera de la acción pueda ser atribuido a tipos o sujetos generales. Por ejemplo, decimos que los perros ladran, la gente habla, las estrellas brillan, etc. Pero lo que cada una de estas afirmaciones atribuye al sujeto sólo es algo *perteneciente* a la acción, no la acción misma. Esto es, ninguna de esas afirmaciones implica que algo *esté* ladrando, hablando o brillando, o que algo haya hecho o hará eso alguna vez. Sólo atribuyen algún tipo de potencial para la acción; o, si se prefiere, sólo atribuyen acción en la manera de algo potencial (que significa precisamente *no* en la manera de la acción).

Para expresar la cuestión en lenguaje tomista, parte del *significado* mismo de los términos de la acción, o al menos el significado primario, es «estar en acto». Y estar en acto requiere individuos. «El hombre es mortal» no implica que realmente exista algún hombre; «el hombre habla» no implica tampoco que exista algún hombre, o que algún hombre esté haciendo algo, ni siquiera hablar. Los universales están «siempre y en todas partes», lo que significa que son indefinidos en lo que concierne al tiempo y el lugar;²⁸ pero un predicado de acción contrae el sentido de la frase a un tiempo y lugar definidos, el de la acción misma (aunque su tiempo definido sea «siempre» y su lugar «en todas partes»).

Los que hace resbaladiza esta cuestión es quizás, en parte, que para los anglohablantes es casi demasiado obvia. En latín, *Homo currit* puede ajustarse tanto a «el hombre corre» como «el hombre está corriendo». Por ello un filósofo que escriba en latín debe sentir la necesidad de llamar especialmente la atención sobre la distinción entre los sentidos actuales y potenciales de *currere*, y al hecho de que el sentido *actual* exige un sujeto individual.

Obviamente, en este caso el uso lingüístico no es el árbitro final; nada nos impide atribuir acciones genuinas a sujetos generales o tipos por sinécdoque. Indirectamente o *per accidens*, de los universales puede decirse que actúan. Podemos decir que en 1969, el hombre viajó a la luna. Pero la cuestión sigue siendo que semejante afirmación implica que hubo *algún* hombre que, en 1969, viajó a la luna; ello no implica en modo alguno que todo lo que era un hombre en 1969 viajase a la luna. Mientras que afirmaciones como «el hombre es mortal» no implican que «hay algún hombre que...»; el sentido de tales afirmaciones es precisamente que *todo lo que es un hombre es mortal*.

28. Véase I, q. 16, a. 7 ad 2.

2. Acciones sunt suppositorum

Como dije, creo sin embargo que el propósito del texto sobre la «persona» se capta mejor si, llegado este punto, consideramos que el Aquinate pasa de una perspectiva «lógica» a una «real». Semejante cambio sin duda será apropiado, pues —como señaló en esa objeción en la que de «individuo» se decía que era el nombre de una *intentio*— «persona» no es el nombre de una *intentio* sino el nombre de una *res*.²⁹ Llamar a algo una persona es considerarlo, no en relación con su nombre o concepto, sino en sí mismo, en su propia realidad. Por ello, en su réplica a la objeción dice que cuando es usado en la definición de persona, «individual» no significa una *intentio*, sino que es tomado en un sentido amplio conforme al cual se aplica a las cosas reales. En este sentido, dice, designa lo que llama el «modo de subsistir que pertenece a las sustancias particulares».

El cambio también es apropiado porque el enunciado «las acciones están en singulares» no es del todo riguroso a menos que «singulares» venga a significar precisamente *sustancias* individuales (opuestas, no a los universales, sino a los accidentes, formas y otros meros ingredientes de sustancias). Pues de hecho no todos los singulares, en el sentido en que éstos se oponen a los universales, son sujetos de acción. Como con los universales, de algunos singulares puede decirse que actúan sólo indirectamente o *per accidens*; e.g. un triángulo individual. Hablando con propiedad, sólo los singulares sustanciales, cosas *subsistentes*, pueden actuar o recibir una acción. Por ello, más adelante en la *Summa theologiae*, el Aquinate dice que «las acciones son de *supposita* [hipóstasis] y totalidades, pero no, propiamente hablando, de partes y formas, o de potencias; pues no es propio decir que la mano golpea, sino que el hombre golpea con su mano, ni tampoco es propio decir que el calor calienta, sino que el fuego calienta con su calor».³⁰ Desde esta perspectiva, que

29. I, q. 29, a. 1 obj. 3. Véase también I, q. 30, a. 4: *hoc nomen persona non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei*.

30. *Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum, neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem* (II-II, q. 58, a. 2). Así, cuando digo que Santo Tomás ha pasado ahora de una perspectiva lógica a una real, obviamente no pretendo sugerir que piense que sólo los nombres individuales, en tanto que opuestos a los nombres universales, signifiquen algo real. Entiendo que ya no habla de una distinción lógica, sino de uno de los términos de la distinción real que constituye la base de la distinción lógica. La distinción real es entre un todo, sujeto concreto y una forma que le es inherente. «Abstrayendo» la forma, la mente acuña la noción de universal, la especie. Y así, aunque la especie no subsista *per se*, su definición es predicable no sólo de ella sino también de los individuos que poseen la forma que es su principio.

«las acciones están en singulares» significa precisamente que las acciones pertenecen a cosas que tienen ese «modo de subsistir que pertenece a las sustancias particulares».

Uno podría rebatir esta visión sobre la base de que «sustancia» parece volverse superflua en la definición de «persona». Si «individual» se toma precisamente en el sentido de «sujeto propio de la acción», entonces incluye «sustancia» en su significado mismo, en vez de funcionar como cuasi diferencia de sustancia. Sin embargo, la definición no es invención del Aquinate, sino de Boecio; de hecho Boecio llega a ella con un método puramente lógico de división.³¹ Semejante método no puede bastar por sí mismo para satisfacer la intención del Aquinate en este artículo, que no es sólo identificar la clase de las cosas llamadas «personas», sino *explicar* por qué esta clase merece un nombre especial.

Además, y especialmente para nuestros propósitos, aunque «individual» se refiera a «sujeto de acción», todavía puede encontrarse un lugar para «sustancia» en la definición de «persona». En general puede referirse a cosas *subsistentes*, en la medida en que incluye tanto *totalidades* subsistentes como *partes* subsistentes (e.g. un hueso, una pierna o un alma humana). Entonces «individual» restringiría la definición precisamente a las *totalidades*, las entidades subsistentes naturalmente aptas para existir *separadamente*. No hay absolutamente nada forzado en semejante distinción. Aristóteles llama repetidamente «sustancias» a las partes de animales. Y el mismo Santo Tomás, en su discusión sobre la subsistencia del alma humana, entra considerablemente en detalle cuando explica los sentidos en los que subsistencia puede atribuirse no sólo a las sustancias enteras sino también a sus partes. El «ser en el todo» de éstas no es en absoluto el mismo que el de los accidentes o «formas

31. *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, 2-3, PL 64, 1342-43. Curiosamente, enfocando la definición desde la perspectiva «lógica», Santo Tomás mismo debe afrontar una objeción similar a la aquí mencionada: la segunda objeción del artículo es que «individual» o bien establece una contradicción *in adiecto* o bien es superflua, según si «sustancia» se refiere a sustancia segunda o sustancia primera. Su réplica preferida es simplemente que «sustancia» suele referirse a ambas, y que «individual» la restringe a sustancia primera. El punto más general que cabe destacar es que los términos de la definición no están en estricta subordinación lógica. Hay individuos al margen de la clase de sustancias, y sustancias al margen de la clase de individuos. Esta no es una objeción a la definición, pues no se presume que «persona» nombre la especie de un género. La definición no enuncia una esencia. Ello permite a Santo Tomás usarla con bastante libertad en su tratado sobre las Personas divinas. Por ejemplo, a veces usa «individual» en el sentido de «distinto» o «incomunicable»; en otras ocasiones lo usa en el sentido de «subsistente». Por ello, aunque ciertamente no pretendo insistir en que mi actual exposición de la definición sea como el Aquinate la entiende «realmente», tampoco creo que se desvíe significativamente, si lo hace, de sus intenciones doctrinales.

materiales». ³² Afirma incluso que no es del todo incorrecto hablar de las partes subsistentes de sustancias como sujetos de acción. ³³

En cualquier caso, al margen de como se responda a la objeción, lo que el Aquinate tiene en mente al hablar de «modo de subsistir perteneciente a sustancias *particulares*» sería precisamente esto, existir separadamente y no como forma inherente o parte. La prueba la hallamos en la réplica a la quinta objeción del artículo sobre «persona». Ahí niega que un alma humana sea una sustancia individual, aunque subsista, precisamente porque carece de la naturaleza de algo *separado*. Incluso cuando está *de facto* separada (tras la muerte), eso es contrario a su naturaleza, la de algo que se supone debe estar unido (*unibilis*). ³⁴

En general, subsistir es ser un sujeto de existencia, existir *per se* más que *per accidens*. Los accidentes y las «formas materiales» no son sujetos de existencia, sino que existen sólo como perteneciendo o acompañando a un sujeto existente. Se los llama «entes» sólo en un sentido secundario, el de las cosas «por las que» un sujeto existe (absolutamente, como sustancia, o de algún modo restringido). Por contraste, las partes de las sustancias son sujetos de existencia, o subsistentes; existen *per se* más que *per accidens*. Pero la existencia de aquello de lo que son sujetos no es estrictamente de su propiedad, no les pertenece como su sujeto *primario*. «Algo puede llamarse a veces existente *per se* si no es inherente como accidente o forma material, aunque sea una parte; pero lo que es propiamente y *per se* llamado subsistente es lo que no es ni inherente, en el modo antes citado, ni una parte.» ³⁵ Lo que subsiste propiamente y *per se*, el sujeto más propio de existencia, es toda la sustancia individual, la que no es parte de otra cosa, sino más bien total y plenamente distinta de cualquier otra cosa, separada. La discusión sigue siendo por ello bastante aristotélica; pues en Aristóteles la separación es una de las principales características que distinguen a completas sustancias individuales en acto —sustancias en el sumo sentido— no sólo de los universales sino también de los accidentes individuales, formas e incluso materia, partes, y cualquier tipo de sustancia que exista meramente en potencia.

32. I, q. 75, a. 2 ad 1 y 2. Cf. La insistencia de Aristóteles en que los accidentes no están «presentes en» la sustancia en el mismo sentido en que lo están las partes de la sustancia, y que por tanto todavía podemos llamar sustancias a las partes (*Categorías*, 2, 1a25, 3a29-31).

33. I, q. 75, a. 2 ad 1 y 2; véase abajo, p. 42.

34. *Anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competis ei neque definitio personae, neque nomen.*

35. *Per se existens quandoque potest dici aliquid si non inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars* (I, q. 75, a. 2 ad 2).

Encontramos una ulterior clarificación de este punto en referencia a la fórmula para «individual» que el Aquinate da un poco más tarde en la cuestión 29: un individual, dice, es lo que es «indistinto en sí mismo, y distinto de otros» (I. q. 29, a. 4). «Distinto de» significa «dividido de». Lo que es «indistinto en sí» es lo que es uno y no varios, lo que no está dividido en partes separadas, ya sea en la manera de una especie o género (dividido en partes subjetivas) como en la manera de un mero agregado (dividido en partes integrales existentes independientemente). En el sumo sentido, es lo que se mantiene junto, no de cualquier manera, sino por naturaleza.³⁶ Lo que es «distinto de otros» es precisamente lo que está separado, que tiene su propia existencia. Pues «distinto de otros» no significa meramente «distinto de los otros del mismo tipo»; los accidentes y formas individuales también son «distintos» de esta manera. Significa más bien distinto *simpliciter*, distinto de los otros *entes*.

Señalemos que *este* tipo de distinción, tanto para Aristóteles como para el Aquinate, no sólo la marca la materia, sino también y principalmente la *forma* sustancial, que es tanto el principio propio de subsistencia³⁷ como el principio propio del sumo grado de indivisibilidad o unidad (el otro aspecto de «individuo»), a saber, unidad por naturaleza. Así, en este mismo contexto (I, q. 29, a. 4), Santo Tomás dice que los «principios que individúan a un hombre» son «esta carne y estos huesos y *este alma*». Aquí no se trata de los principios que distinguen a individuos de una especie, individuación «lógica»; en este sentido, incluso el alma es individuada por otra cosa, esto es, la materia.³⁸ Aquí los principios de individuación son más bien los principios mismos que constituyen el sujeto de existencia, como tal. Y es a través de su forma como un sujeto es perfeccionado en su capacidad de existir, y al mismo tiempo completado y definido, establecido totalmente aparte de su entorno. «Todo lo que es en acto debe ser distinto del resto; pues una cosa está dividida de otra por su acto y por su forma».³⁹

Seguramente es en estas líneas donde podemos entender la noción general de una sustancia con individualidad en un «modo más especial y perfecto» que otra. La mera particularidad lógica, en el género de la sustancia, no parece ad-

36. Véase *Metafísica* V, cap. 6, 1015b35-1016a16; X, cap. 1, 1052a19-29.

37. Véase I, q. 29, a. 2 ad 5: *quod [individuum compositum ex materia et forma] per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit.*

38. Véase I, q. 76, a. 2 ad 1.

39. *Omne... quod est actu oportet esse ab aliis distinctum; quia res dividitur ab alia per suum actum et per formam (In VII Meta. lec. xvi, § 1633).*

mitir grados. Todas las sustancias individuales son individuales *per se*. Como Aristóteles dice en las *Categorías* (cap. 5, 2b26-28), un hombre individual no es «más» una sustancia primera o individual de lo que lo es un buey individual.

Pero algunas sustancias son claramente entes más distintos, sobresalen más, que otros. También según Aristóteles, muchas de las cosas llamadas «sustancias» son en gran medida potencialidades: no sólo las partes de animales, sino también sustancias inanimadas como tierra, fuego o aire, que existen «como un montón», a la espera de ser formadas y convertidas en una unidad.⁴⁰ No existe algo como un «un agua» o «un aire» o «un oro»; sólo hay un cuerpo de agua, una corriente o bolsa de aire, una pepita de oro. En cosas como esas, los particulares no se dividen *per se* o se mantienen unidos de algún modo especial. Su separación es fortuita e inestable. La manera como sobresalen o se mantienen aparte es principalmente una función de lo que les rodea o lo que les ha ocurrido. Sólo cuando han recibido una forma ulterior, más allá de su propia naturaleza y con la que se relacionan como materia, es posible hablar de individuos intrínsecamente definidos: este lago (de agua), esa medalla (de oro). Y la separación verdaderamente estable, con un principio intrínseco en la cosa, sólo aparece definitivamente en el nivel de las cosas vivas. Éstas resisten activamente no sólo a ser divididas sino también a ser mezcladas con (o asimiladas por) cualquier otra.

Con todo, incluso las sustancias inanimadas, aunque su separación sea indefinida e inestable, *son* genuinamente separables; y, repetimos, en esto ya difieren de los meros accidentes o formas. La diferencia entre la individualidad de los accidentes y la de las sustancias no es *meramente* lógica, cuestión de cómo se distinguen de otras en sus especies. No es sólo que el rojo de la manzana se distinga haciendo algún tipo de referencia a la manzana, mientras la manzana se distingue haciendo una referencia diferente a la manzana misma; también es que el rojo es *inseparable* de la manzana, mientras la manzana no es inseparable del rojo. Pues mientras el rojo nunca ha sido y nunca será el rojo de nada más, la misma manzana era previamente no roja sino verde, y después puede ser de algún otro color. De hecho, ya en las *Categorías* (cap. 2, 4a10-4b18), para Aristóteles la característica «más distintiva» de las sustancias es el ser susceptibles de contrarios, i.e. capaces de movimiento y cambio. Para Aristóteles es necesario postular la sustancia no como manera de «superar» o «eludir» el flujo y el cambio, sino precisamente para dar cuenta de éste, establecer su realidad.⁴¹

40. Véase *Metafísica* VII, cap. 16, 1040b5-10.

41. Véase *Metafísica* XII, cap. 1, 1069b2-7.

Obviamente, como señalé antes, la sustancia individual es lo que mueve y cambia, no la universal. No es el hombre quien fue a la luna (salvo *per accidens*, como diría Aristóteles), sino este hombre. Y precisamente por esta razón, y a este respecto, incluso la sustancia individual es realmente más una *quale* que un «esto»; no es separable, y no es sustancia en grado sumo.⁴²

Al mismo tiempo —obviamente— Aristóteles no quiere decir que nada incambiante sea sustancia o sustancia en grado sumo. ¡El motor inmóvil es la sustancia *par excellence*! Pero es sustancia, incluso en un grado superior que la sustancia móvil, precisamente porque es un *principio* de movimiento e incluso de cambio *sustancial*, generación y corrupción. Dado que para Aristóteles «sustancia» ya connota un tipo de principio, lo que existe como principio relativo para las sustancias debe ser en sí sustancia.

Llegado a este punto, espero que quede claro que nuestra larga discusión sobre la sustancia y la subsistencia no ha sido una mera disgresión sobre la cuestión de la acción, ocasionada por el texto sobre «persona». La conexión conceptual entre ser una sustancia individual y ser un sujeto de acción es sumamente estrecha; tan estrecha, en cualquier caso, como la conexión entre acción y movimiento. La última conexión es señalada en otro texto de la *Summa theologiae*, al que a menudo volveré: «acción, en su acepción primera, implica un origen de movimiento».⁴³ La separación, marca característica de las sustancias individuales, no es en modo alguno ajena al hecho de que éstas sean los sujetos propios de la acción. Es virtualmente la misma cosa.⁴⁴

3. Partes y totalidades

Así, las acciones tienen una conexión especial con los individuos. Como hemos visto, el Aquinate saca de ahí su deseada conclusión: entre las sustancias individuales, las racionales tienen un grado especial y más perfecto de individualidad, pues tienen un grado especial de acción. Y por ello tienen ese nombre especial, «persona».

Obviamente, lo que nos interesa aquí no es tanto el término «persona» como el modo de acción que el Aquinate atribuye a las personas. «No son

42. Véase *Categorías* 5, 3b14-22; *Metafísica* III, cap. 6, 1003a9; VII, cap. 13, 1038b26-28.

43. I, q. 41, a. 1 ad 2. Véase Ramírez, *De hominis beatitudine*, p. 235.

44. Para más verificaciones sobre los credenciales aristotélicos de esta afirmación, podemos citar la forma como, en *De anima* (e.g. en I, cap. 1, 403a10-16), Aristóteles hace que la separabilidad del alma dependa de su entidad *per se* como sujeto de algún tipo de operación. Véase en Berti, «Soggetto, anima e identità personale in Aristotele» una excelente discusión sumaria de la noción aristotélica de «sujeto» y su relación con la forma y la operación.

meramente operadas, como lo son otras cosas, sino que operan por sí mismas»: *non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*. Merece la pena dedicar algún tiempo a examinar esta fórmula. Creo que sintetiza por qué, como vimos insistir al Aquinate en su comentario de la *Física*, la acción se dice «propriadamente» de agentes que dominan sus actos, agentes libres o voluntarios. De hecho, en el mismo comentario de la *Física*, Santo Tomás continúa inmediatamente para explicarse en casi exactamente los mismos términos: «lo que no tiene dominio de sus actos es más algo operado [*agitur*] que algo que opera». ⁴⁵ Además, «*non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*» indica con bastante claridad que lo que plantea es una analogía o proporción de la acción no voluntaria con la voluntaria. La analogía es señalada precisamente por esto, que *agere* se dice principalmente y sin restricción de agentes voluntarios, como tales. Cuando se dice de otros, «actuar» debe ser restringido o modificado de algún modo (por ejemplo, sustituyendo su voz propia, la voz *activa* por la *pasiva*). Claro que otras cosas *agunt*, pero con menos propiedad; *magis aguntur*.

Con todo, decir *agunt* de otras cosas no está totalmente excluido. Por ello creo que Santo Tomás añade cuidadosamente *per se* cuando dice que los individuos racionales actúan. Ello deja margen para decir que otras cosas también actúan (sólo que no lo hacen *per se*). No quiere decir que la acción pertenezca solamente a entes racionales, como si nada más tuviese parte alguna en ella. Lo que respalda esta lectura es que aquí el uso de la expresión *per se* tiene toda la pinta de estar en estricto paralelo con lo afirmado antes en el mismo artículo, que las sustancias, como opuestas a los accidentes (y todas las formas materiales), son individuadas *per se*. En esta afirmación, queda claro que *no* se toma *per se* como opuesto a *per accidens*, «conforme a un acompañamiento»; ello significaría que los accidentes particulares (y las formas materiales) no son realmente particulares, sino sólo acompañan a los particulares. En cambio, aquí *per se* se toma como opuesto a *per aliud*, «por medio de cualquier otro». Son verdaderamente particulares, pero no tienen en sí mismos la causa o raíz de su particularidad. Seguramente *per se* conlleva este mismo sentido en la frase *per se agunt*.

La base de la diversidad analógica conforme a la cual «actuar» se dice de entes racionales y no racionales es pues indicada precisamente por el uso de la expresión *per se*. Un principio general de la metafísica tomista es que si

45. El Aquinate toma la expresión «*non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*» de san Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II, cap. 27, PG 94, 962; véase I-II, q. 6, a. 2 obj. 2. La emplea en varios lugares, siempre para distinguir la acción libre de la no libre. Además de los ya citados, véase, por ejemplo, I, q. 60, a. 1 obj. 2 y réplica; *SCG* II, cap. 47, § 1238.

una característica es poseída de estos dos modos, *per se* y *per aliud*, entonces su forma plena, no restringida y principal se encuentra en las cosas que la tienen *per se*. Las demás cosas sólo la tienen, por así decirlo, prestada y por tanto de manera secundaria, como mera parte adjudicada por su verdadero dueño. Nada más la comparte en acción de tal modo que la tenga en propiedad; por tanto, nada más la tiene en su forma plena, no restringida ni diluida. Lo que ahora queremos descubrir es simplemente en qué consiste la diferencia entre actuar *per se* y actuar *per aliud*.

Para empezar, echemos otra ojeada al texto en el que el Aquinate atribuye acciones a *supposita* o hipóstasis. «Las acciones son de *supposita* y totalidades, pero no, propiamente hablando, de partes y formas, o de potencias; pues no es propio decir que la mano golpea, sino que el hombre golpea con su mano, ni tampoco es propio decir que el calor calienta, sino que el fuego calienta con su calor».⁴⁶ Examinar la relación entre una hipóstasis y sus partes, formas y potencias nos permitirá empezar a entender la diferencia entre cosas que operan *per se* y cosas que son meramente «operadas».

Ahora bien, hemos visto como Santo Tomás desea atribuir la subsistencia, en un sentido restringido, a las partes de sustancias, mientras subsistencia no es en modo alguno atribuido propiamente a sus accidentes (que incluyen sus potencias); de hecho, aquí la atribución sería *per accidens*. En ese mismo lugar —la discusión de la subsistencia del alma humana— y sobre la base de esta atribución de subsistencia a las partes, también distingue entre el modo como las partes de una sustancia están relacionadas con su *acción*, y el modo como son sus formas y potencias. *En cierto modo*, dice, las partes también son sujeto de operación. «Pues decimos que un hombre ve con su ojo, o toca con su mano, de un modo diferente a como lo caliente calienta con su calor; pues el calor no calienta en modo alguno propiamente hablando. Por ello puede decirse que el alma entiende, como el ojo ve, aunque es más propio decir que un hombre entiende con su alma».⁴⁷

Al margen de la difícil cuestión del alma, la puntualización sobre las partes es seguramente muy plausible. Las partes de una sustancia, i.e. las partes subsistentes, son precisamente esas de sus «posesiones» que, aunque actualmente no estén separadas de ella, todavía son separables, al menos en lo que respecta a su materia. (Con ello entiendo que aunque un ojo no pueda so-

46. II-II, q. 58, a. 2. El texto latino es citado más arriba, n. 30.

47. *Dicimus enim quod homo videt oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam* (I, q. 75, a. 2 ad 2).

brevivir fuera del cuerpo, puede ser extraído, y al menos lo que es su materia permanece.) Este mismo hecho muestra que pueden tener una cierta independencia de movimiento. Y es que las partes de los animales suelen distinguirse, como «partes», precisamente teniendo *realmente* alguna independencia de movimiento o funcionamiento, introduciendo una cierta multiplicidad y heterogeneidad en el todo. «Las cosas que son continuas se consideran unas, aún cuando flexen; y se consideran unas en un grado superior si no flexan; por ejemplo, la canilla o el muslo son unas en grado superior que la pierna, *en vista del hecho de que el movimiento de la pierna puede no ser uno.*»⁴⁸ Si negásemos cualquier tipo de atribución de operaciones a las partes de los animales, insistiendo en que sólo la totalidad del animal es lo que opera, e.g. lo que ve, entonces sería muy difícil explicar, por ejemplo, cómo es que un animal puede ver igual de bien aunque le amputen las piernas, pero no ve nada si le quitan los ojos. Es muy poco plausible que en el caso de las piernas, siga siendo el mismo animal (¿entero?) que antes, pero no así en el caso de los ojos; pues en ese caso, ¿qué hay del hecho de que el animal pueda ponerse de pie sin sus ojos, pero no sin sus piernas?

Así, la acción es atribuida a las partes, y no impropriamente; pero es «más propiamente» atribuida al todo. El todo es lo que es más incondicionalmente el agente. Para comprenderlo, es el momento de introducir la fórmula más general y rudimentaria para «agente», tal como el Aquinate la entiende. Como vimos, juzga el sentido original de «acción» como «origen de movimiento». La fórmula para «agente» es entonces *unde est principium motus*, aquello donde se inicia el movimiento. No es casual que también esto provenga de Aristóteles.⁴⁹

Basándose en esta fórmula, no cuesta nada ver por qué una sustancia entera es más propiamente un agente de lo que lo son sus partes. La única clarificación necesaria sería señalar que aquí la perspectiva no es tan amplia como para abarcar cualquier cosa que de algún modo funcione o se mueva como una unidad y tenga partes separables, i.e. no cualquier cosa que pueda llamarse un cuerpo (asumiendo que cuerpo es el único tipo de sustancia que tiene partes separables). La perspectiva se centra en los cuerpos *naturales*, totalidades *naturales*, totalidades cuyas partes les pertenecen *per se* o

48. *Metafísica* V, cap. 6, 1016a10-12 (el subrayado es mío).

49. Entre las diversas fórmulas aristotélicas para «agente», la canónica es «aquello de donde es el origen primario de cambio o reposo» (*Física* II, cap. 3, 194b29-30; 195a22-23), véase el tratamiento de Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, cap. 2, junto a su discusión en el cap. 6 sobre el modo como, para Aristóteles, el agente voluntario es precisamente el agente en el sentido más estricto, siendo el único verdadero origen de las acciones.

«por naturaleza». Aristóteles es muy consciente de que a veces los cuerpos se mantienen juntos, se mueven como unidades, sólo porque son mantenidos juntos por cualquier otro cuerpo o cuerpos: e.g. por una cuerda, pegamento o ganchos. Pero, se apresura a preguntar, ¿qué los mantiene juntos a ellos y a la cuerda, el pegamento o los ganchos? Y la cuerda, el pegamento y los ganchos también son cuerpos, pues tienen magnitud: ¿qué los mantiene juntos? Eventualmente debe encontrarse algo cuyas partes se mantengan juntas por sí mismas o por naturaleza.⁵⁰ Éstas son los principios de todo el resto.⁵¹

Obviamente, que una parte pertenezca a su todo «por naturaleza» no significa necesariamente que no pueda existir en absoluto aparte del todo. Significa simplemente que existe en el todo por un principio intrínseco, que tiende por sí misma a pertenecer al todo. Aparte del todo, está en un estado violento o no natural. Los ejemplos más obvios de tales partes son, por supuesto, las partes de animales y plantas.

Está claro que en el caso de tales partes, aun cuando verdaderamente pueda decirse que son fuentes de movimiento y operación, sus todos lo son incluso más. La razón para ello no es simplemente que las partes existan en el todo y en cierto modo le «pertenezcan». Eso también es verdad de los todos no naturales, e.g. máquinas, pero en ellos el todo *no* es precisamente un principio de las operaciones de las partes, sino que más bien el funcionamiento del todo es la mera suma o resultado neto del funcionamiento de las partes. Si hay algún principio previo, es externo (el creador o usuario de la máquina).

Una razón mejor de la prioridad del todo sobre las partes, en el caso de cosas vivas, sería que en muchos casos el todo es la fuente de la *existencia* de las partes. Un animal no tiene ojos o piernas desde el momento mismo de su concepción, sino que las desarrolla mediante su propio proceso de epigénesis. Pero al menos las partes del cigoto estaban ahí desde el principio; y sin embargo, también las operaciones de éstas son atribuidas con más propiedad al todo que a las partes mismas.

La verdadera razón de ello la expresa el antiguo término para las partes de la cosa viva: órganos, lo que es como decir instrumentos. Las partes funcionan espontáneamente según las exigencias del todo. Tienden a permanecer en el todo, son distribuidas en éste determinada y apropiadamente, y operan de un modo que conduce a la conservación y autopromoción del todo. Es precisamente este hecho —la tendencia interna o espontaneidad con la que

50. Véase *Metafísica* VII, cap. 17, 1041b11-32.

51. Véase *De anima* II, cap. 1, 412a12.

las partes sirven al todo— que lleva a la necesidad de plantear una «forma» de la totalidad distinta y previa al mero orden o estructura que resulta de la combinación de sus partes. El todo no es *primero* un todo en virtud de ese orden. En lenguaje aristotélico, por supuesto, esa forma es la «naturaleza» y el «alma» de la cosa viva. Las partes del cuerpo orgánico, y de hecho la colección de partes que *es* el cuerpo orgánico, son principalmente instrumentos *del alma*.⁵²

En terminología tomista, cuando un agente es un instrumento de otro, este último es llamado el agente «principal». Aquí tenemos pues un primer *ranking* o gradación de agentes, *qua* agentes, que podemos exponer: el de los agentes instrumentales y principales. Explayémonos un instante sobre esta distinción, tal como Santo Tomás la entiende. Como veremos, corresponde bastante estrechamente a la distinción que tiene en vista cuando dice que sólo los individuos racionales operan por sí mismos, mientras todo lo demás es meramente operado. Será muy útil para elucidar la primacía que atribuye a los agentes racionales y al orden por el cual atribuye la acción analógicamente a otras cosas.

C. LA ANALOGÍA DE «ACCIÓN»

1. Acción instrumental

Lo primero que cabe destacar es que un instrumento nunca es algo totalmente pasivo o inerte. Debe ser genuinamente algún tipo o principio de acción. De otro modo sería inútil. Un instrumento debe tener alguna capacidad intrínseca para la actividad, alguna habilidad para contribuir al acto que su usuario desea llevar a cabo.⁵³ Recuerda la frase que examinamos: *non solum aguntur, sicut alia, sed se per se agunt*. Es importante señalar que el término aplicado a cosas no racionales es *aguntur*, «son actuadas». El término no es, por ejemplo, *patiuntur*, que es el modo estándar del Aquinate para decir «padecen» o «reciben la acción». Los hombres que trabajan con máquinas actúan sus máquinas. Ello ciertamente no significa que las máquinas sólo recibían la acción de algo y que no hagan nada. El texto no pretende decir que las cosas no racionales no actúen en modo alguno, sino que cuando actúan, es porque son actuados, por alguna otra cosa.

52. Véase *De anima* II, cap. 4, 415b15-21.

53. Véase III, q. 19, arts. 1 y 2; q. 62, a. 1.

Lo que hace de algo un instrumento es que es actuado por alguna otra cosa, la que lo usa. Así, aunque no sea totalmente pasivo, un instrumento debe serlo en cierta medida. Debe plegarse a quien lo usa. Por ello, en la frase que estudiamos, el verbo que expresa la operación de las cosas que no actúan por sí mismas está en voz pasiva: *aguntur*. En tanto que algo actúa como instrumento, su capacidad cae bajo control de (o es ejercitada de la manera determinada por) el usuario.⁵⁴

Además, por esta razón, la descripción plena de la acción en la que el instrumento está comprometido incluye una referencia a las cosas que caen fuera de la propia contribución del instrumento, a saber, esas cosas que le pertenecen precisamente en la medida en que es usado por el agente principal.⁵⁵ Aunque dichas cosas sean accidentales a la propia contribución del instrumento, no son accidentales a la acción en la que está comprometido, pues no es accidental que su acción sea acorde con la intención del agente principal. El acto propio del instrumento y el uso que de éste hace el agente principal se combinan para formar una acción;⁵⁶ y la unidad no es accidental, sino que es comparable a la unidad que resulta de la composición de materia y forma. El acto propio del instrumento es *intrínsecamente* parte del acto de quien lo usa.

Igual que en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también, en los actos humanos, el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con el acto de la superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve; pues también el acto de lo primero que se mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento.⁵⁷

54. Véase III, q. 62, a. 4: *Instrumentum... non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.*

55. Véase III, q. 19, a. 1: *illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsum: sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis.*

56. Véase III, q. 62, a. 1 ad 2: *scindendo enim [securis] facit lectum.* También III, q. 19, a. 1 ad 5: *concurrunt tamen ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius.*

57. *Sicut... in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti* (I-II, q. 17, a. 4).

En suma, cuando el Aquinate dice que lo que actúa propiamente es una hipóstasis y no sus partes y potencias, la idea no es simplemente que las partes y potencias pertenezcan a la hipóstasis y que ni éstas ni sus actos sean entidades plenamente independientes. También es que sus acciones no son *acciones* plenamente independientes. Sus acciones son propiamente entendidas sólo como elementos o contribuciones subordinadas de una acción más amplia o de mayor alcance, la de la hipóstasis misma.⁵⁸

Ahora bien, a veces esta segunda consideración es aplicable incluso a las acciones de cosas que *son* entidades independientes y no meras partes o potencias de cualquier otra cosa. Esto es, algunas sustancias hechas y derechas actúan a modo de instrumentos. A veces sólo actúan *bajo* (y como *aplicación de y contribución a*) la acción de otra cosa. También éstas son cosas «meramente operadas» y no «operan por sí mismas».⁵⁹

Para hacer hincapié en términos de nuestra anterior discusión sobre la individualidad, podríamos decir que no todo lo que tiene existencia separada *opera* separadamente. O más precisamente, lo que es un sujeto de operación separado o autocontenido puede no ser un *principio* u *origen* de operación separado o autocontenido. El que actúe u origine movimiento y operación puede ser de hecho una continuación de (y una contribución meramente parcial a) una operación iniciada por algo previo y mayor desde una perspectiva operacional. Este orden de prioridad y posterioridad será el tema de la siguiente sección. Sin embargo, consideremos antes algunas evidencias originales, en el mundo de la naturaleza, de que existe un orden tal.

Una suerte de evidencia del aspecto meramente instrumental de la operación de una cosa es que, sin ser aleatoria, la operación exhibe no obstante poco o ningún orden o proporción *con* la cosa misma. En cambio, es llevada a cabo conforme a las exigencias de otra cosa. Por ejemplo, vimos que para Aristóteles, los elementos físicos y las cosas inanimadas en general, son, como Donagan señala, poco más que trozos de materia. (Los elementos físicos aristotélicos, o cuerpos simples, son la tierra, el agua, el aire y el fuego.) Obviamente, al mismo tiempo Aristóteles ve que incluso las cosas no vivas

58. Para el Aquinate, incluso en la acción de una cualidad meramente física, puede discernirse un orden hacia un término ulterior, establecido por la sustancia a la que pertenece la cualidad y a la que la cualidad sirve como instrumento. *Calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis* (I, q. 67, a. 3 ad 3). *Corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute* (I, q. 115, a. 1 ad 5).

59. Sobre los instrumentos conjuntos y separados, véase III, q. 62, a. 5.

tienen alguna parte en la iniciación de la actividad: no la suya propia, sin lugar a dudas, sino la de las cosas sobre las que son capaces de actuar. No son pura y simplemente materia, pues son diferenciables (diferenciables respecto a la *operación*). Tienen algún grado de forma sustancial.⁶⁰

Y con todo, en el caso de la tierra, el agua, el aire o el fuego, hay muy poco que pueda decirse que hagan para sí mismos. Muestran poca o ninguna capacidad para utilizar a su favor las cosas ajenas a ellos, si es que se pueda hablar con propiedad de «favor» o «necesidad» respecto a ellos.⁶¹ A lo sumo, exhiben cierta tendencia a hacer que otras cosas sean como ellos: el fuego calienta otras cosas y las incendia, el agua disuelve, el aire evapora, etc. Pero cada uno de los elementos se deja transformar en otro con bastante facilidad. Sin embargo, Aristóteles encuentra que hay una considerable regularidad en las operaciones y movimientos de los elementos, más allá de su mera tendencia a imprimir su semejanza a lo que tocan. De hecho, forman evidentemente un sistema cíclico, y cada uno tiende a ocupar la posición relativa a los demás —su «lugar natural»— en el que pueda actuar y recibir la acción más apropiadamente, para el mantenimiento del ciclo. Y considera que a todas luces el objetivo de este ciclo es proveer las condiciones ambientales y climáticas necesarias para la vida.

Las cosas vivas, incluso las que carecen de cognición, las plantas, despliegan una mayor iniciativa en su actividad, y por tanto un mayor grado de acción. Un signo de ello es, nuevamente, su mayor separación, patente incluso en su figura visible —al ser la figura la forma de la superficie, que es el límite que separa a un cuerpo de su entorno inmediato—. Las cosas vivas difieren de (casi todas) las cosas no vivas precisamente por *tener* figuras características, i.e. bastante definidas y estables. Y lo que es más importante, su acción sobre su entorno no se limita a imprimir una semejanza cualitativa. De hecho, no tienden a hacer que su entorno sea igual que ellas y combinarse con éste, sino que más bien se mantienen asaz distintas; al actuar sobre el entorno, no son «consumidas», sino que más bien se apropian de las cosas a su alrededor para su propia conservación y desarrollo, e incluso para la formación de otros individuos que son perfectamente semejantes a ellas y están totalmente separados de ellas.

Las bestias se distinguen aun más claramente de lo que les rodea que las plantas: se mueven de un lugar a otro. Muchas también tienen destacables capacidades para que tanto sus propias partes como otras cosas trabajen en su provecho. Algunas incluso viven un tipo de vida comunitaria en la que miem-

60. Véase más abajo (Capítulo 3, Sección C) la discusión sobre la relación entre forma y potencia activa.

61. Véase Kenny, *The Metaphysics of Mind*, p. 34.

bros dominantes o líderes pueden ser claramente identificados (miembros de los que no es del todo incorrecto decir que *rigen* a los demás).

Con todo, ni las plantas ni las bestias logran nunca establecerse totalmente aparte como agentes separados, con total iniciativa. Nunca permanecen absolutamente al margen de la manada. Al menos, animales del mismo tipo viven todos el mismo modelo de vida. Ese es un signo de que retienen algo de la cualidad de meros instrumentos. Son sustituibles.

Ello no significa simplemente que todo lo que pueda hacer uno de ellos puedan hacerlo otros, como si fuese cuestión de poseer alguna potencia o habilidad singular. Las habilidades y potencias son cualidades útiles. Pertenece al orden instrumental. Convertirlas en el factor decisivo para medir la individualidad, y hacer que la condición de persona dependiese de *esta* suerte de singularidad, sería hacer que «persona» significase «instrumento irremplazable». Ese no es en absoluto el concepto tomista de persona. En el universo del Aquinate, el número de entes personales es inmenso, aunque sólo uno posee alguna habilidad singular. Todo lo que los demás pueden hacer, Él también puede hacerlo.

Decir que las bestias son sustituibles significa ante todo que actúan a la manera de cosas que meramente cumplen alguna función o papel. Su papel no es algo que la bestia tome o elija según le convenga. Lo que cuenta sólo es el cumplimiento del papel, no quien lo cumple. En última instancia, lo que hacen no está siendo hecho *para ellas*. Es en los entes racionales donde primero encontramos una forma de actuar plenamente individual. Los entes racionales «tienen dominio de sus actos, y no son sólo operados, como lo son otras cosas, sino que también actúan por sí mismos». Sólo ellos tienen una auténtica iniciativa para actuar y vivir vidas genuinamente suyas. Una «historia de animales» siempre es una mera exposición de la vida del género (o quizás de la transformación de los géneros); sólo entre los entes racionales cada individuo tiene una historia propia.⁶²

62. Sin duda ya no es ningún descubrimiento que cosas como novedad, historicidad y narratividad son características peculiares de individuos personales; pero quizás sí lo sea que el Aquinate era muy consciente del hecho, aunque obviamente no lo desarrolló sistemáticamente como cuestión filosófica. Encontramos un significativo texto en su discusión sobre «persona» del comentario sobre las *Sentencias*: *hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subijcitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter prosopon apud graecos; et ideo persona non est nisi in natura intellectuali. Et secundum Boetium, sumptum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur prosopon in graeco a pro quod est ante, et sopes quod est facies, quia huiusmodi larva ante facies ponebant* (*In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 1).

2. El dominio de los propios actos en el control de la propia intención

De este rápido repaso a los diversos niveles de acción que encontramos entre los entes naturales, parece emerger como diferencia fundamental entre agentes que actúan a la manera de instrumentos y agentes a quienes sirven los instrumentos el que los instrumentos están ordenados a lo que sirven y no al revés. Esto es, el principal agente es un fin relativo a su instrumento. Según Santo Tomás, esto es lo que significa decir que el instrumento «pertenece» a lo que sirve: está ordenado a ello. «Decimos de alguien [o algo, *alicuius*] que es “suyo” [*suum*] si está ordenado a él, como un esclavo al amo, y no al revés.»⁶³ Asimismo, lo que Aristóteles intentaba mostrar, cuando señalaba el papel instrumental desempeñado por las partes del animal respecto al alma, era que el alma es un fin o causa final.

En nuestro contexto actual, ésta es obviamente una interesantísima consideración. Pues implica que un agente que no actúa meramente como instrumento de otra cosa, sino que actúa *per se*, o con dominio de sus actos, actúa «por intención propia». Así prosigue Santo Tomás el texto citado en el párrafo anterior: «pues lo libre es lo que es por propia intención [*causa sui*]».⁶⁴ En la *Summa contra gentiles*, el Aquinate se extiende considerablemente para mostrar que los agentes libres son tratados apropiadamente como entes que existen para sí mismos, i.e. como entes cuya bondad no les pertenece meramente por mor de otra cosa.⁶⁵ No obstante, está claro que no hemos alcanzado el corazón de lo que es operar por *per se*, como opuesto a meramente «ser operado», pues la diferencia que acabamos de señalar es una diferencia en el orden de la causalidad *final*, y no precisamente en el orden de la causalidad-*agente*.

En otros lugares, e.g. en el pasaje de la *Summa contra gentiles* antes mencionado, Santo Tomás usa la expresión *causa sui* para indicar causalidad-agente. Obviamente, en este sentido no puede significar que el agente sea «causa de sí mismo» o «causa de su propia existencia», pues nada es la causa-agente de su propia existencia. Cuando Santo Tomás usa la expresión en este sentido suele explicitar que sólo significa que el agente es la causa de su propio movimiento u operación.⁶⁶ Pero para nosotros no es muy esclarece-

63. *Dicitur... esse suum alicuius, quod ap ipsum ordinatur, sicut servus est domini, et non e converso* (I, q. 21, a. 1 ad 3).

64. *Nam liberum est quod sui causa est*. Esta expresión está tomada directamente de la *Metafísica* I, cap. 2, 982b26, donde también se establece una diferencia en el orden de la causalidad final.

65. *SCG* III, caps. 112-13.

66. Véase e.g. I, q. 83, a. 1 obj. 3 y réplica: *causa sui motus*.

dor. Cuesta ver que añade «causa de su propia operación» a «opera por sí mismo». El significado parece ser exactamente el mismo. Todavía queremos saber en qué consiste ser una causa tal.

Como dije en la Introducción, la presente obra no pretende realizar un completo análisis de la libre acción, hasta llegar a sus principios psicológicos, sino sólo preparar dicho análisis. En lo que sigue deseo simplemente aislar la principal diferencia general entre acción libre y no libre, tal como el Aquinate la ve. Esto nos permitirá a su vez centrarnos claramente en el tema de la presente investigación: lo que ambos modos de acción conservan en común. Por tanto, la cuestión es lo que significa ser una causa de los propios actos o actuar por uno mismo. Como veremos, después de todo los fines o causas finales tienen mucho que ver con la cuestión.

Ahora bien, una primera respuesta a la pregunta, en absoluto trivial, podría surgir de posteriores consideraciones de la relación entre un instrumento y aquello de lo que es un instrumento. Un instrumento es útil para algo. A la inversa, pues, un agente que actúa por sí mismo opera con sus instrumentos *usándolos*. ¿Por qué no decir, entonces, que actuar por uno mismo consiste en *usar*? Semejante respuesta tiene mucho a su favor. Por ejemplo, el término griego para «uso» es *chrēsis*, etimológicamente «manejo» (trayéndonos a la memoria la observación de Aristóteles sobre la mano como «instrumento de instrumentos»);⁶⁷ Aristóteles a veces usa este término como intercambiable con *praxis*, que es precisamente su término para el tipo de operación que considera propia de agentes racionales. En esta línea, desde una perspectiva tomista, Ramírez invoca *usus* como sinónimo de *actio*, precisamente en la medida en que « nombra propiamente la operación voluntaria que es completa y consumada en su género ».⁶⁸

Como sugiere esta observación de Ramírez, la noción de *usus* es central en una descripción plena de la *eficacia* de la acción humana;⁶⁹ me extenderé sobre ello en el Capítulo 4. Sin embargo, como término para expresar la noción general de «actuar por uno mismo», tiene el inconveniente de, por así decirlo, ligar el agente a sus instrumentos. Sería curioso que un sujeto capaz de actuar por sí mismo *sólo* pudiese hacerlo a través de algo ajeno a sí mismo, como suele ser un instrumento, o a lo sumo tratándose a sí mismo como

67. *De anima* III, cap. 8, 432a1. Cf. Ramírez sobre los usos analógicos de *usus*: *De actibus humanis*, pp. 390-91.

68. *De hominis beatitudine*, p. 235.

69. Véase *ibíd.*: *iure ergo nomen actionis reservatur proprie usui activo voluntatis, quo active et efficaciter applicat potentias humanas executivas ad opus, eas veluti impellendo ante se; ipsa voluntas seipsam active movet et ducit et ordinat, cum perfecto dominio proprii actus.*

un instrumento. En cualquier caso, la respuesta sigue sin arrojar mucha luz sobre la propia diferencia entre un agente libre y un instrumento, pues simplemente remite al agente al instrumento como aquel que lo usa.

Probemos otra respuesta. Recordemos como el Aquinate señala la diferencia en el texto sobre «persona». El verbo que expresa la acción de las cosas no racionales lo pone en voz pasiva: *aguntur*. ¿Por qué no decir que las cosas no racionales están hechas para actuar por otra cosa, mientras los entes racionales, y sólo los entes racionales, *se hacen actuar a sí mismos*?

No obstante, esta expresión no parece transmitir toda la fuerza de *per se agunt*. Si el Aquinate hubiese querido decir precisamente que los entes racionales se hacen actuar a sí mismos, podría haber usado una expresión reflexiva, como *se agunt* o *agunt seipsa*. De hecho, sólo unas cuestiones antes en la *Summa theologiae* da una caracterización general de las cosas vivas como cosas que de un modo u otro tienen un papel en ponerse a sí mismas en actividad o hacerse actuar a sí mismas: *se agunt ad motus vel operationem aliquam*.⁷⁰ Como no piensa que todas las cosas vivas sean racionales, su intención difícilmente puede ser explicar que todas las cosas no racionales sólo son actuadas por otra cosa, y de ningún modo se hacen actuar a sí mismas. Debe querer decir que las cosas vivas no racionales, aunque se hagan actuar a sí mismas, sólo se hacen hacer lo que están obligadas por otro a hacerse hacer. Ni siquiera lo que se hacen hacer es algo que hagan por sí mismas. El Aquinate debe percibir algún tipo de diferencia entre *se agere*, o «hacerse actuar», y *agere per se*, que he traducido como «actuar por uno mismo».

Explica esta diferencia en un artículo subsiguiente sobre la vida, I, q. 18, a. 3. Su exposición gira en torno al hecho de que también la vida, como la individualidad y la acción, admite grados.

En su grado inferior, la vida vegetal, «hacerse actuar» consiste meramente en iniciar alguna parte de la «ejecución» de su actividad. Por ejemplo, al hechar raíces que asimilan nutrientes, las plantas contribuyen a realizar los procesos de su propio crecimiento y reproducción. Pero no tienen actividad alguna que contribuya a la dirección o formación misma de sus movimientos. Eso no significa que no tengan flexibilidad de movimiento, sino que las variaciones son siempre una función inmediata (énfasis «inmediata») de los cambios físicos producidos en ellas por el entorno. El camino que siguen, están obligadas a seguirlo. De su interacción con el entorno no resulta ninguna actividad distinta en ellos, como parece ser el caso de los animales, que controle la forma o camino de su movimiento.

70. I, q. 18, a. 1.

Con todo, aunque las bestias formen en cierto modo sus propios movimientos, sólo exhiben una participación algo limitada en la actividad que inician. Ello es evidente en su limitada adaptabilidad. Para el Aquinate, a esta limitación contribuye que no tengan parte alguna en la formación de los criterios conforme a los cuales las cosas que sienten o imaginan les parezcan cosas sobre las que actuar. Aunque en cierto modo formen sus propios movimientos, no lo hacen como alguien que conforma sus movimientos a algún propósito distintamente concebido, algún propósito que él mismo haya adoptado y aplicado a la dirección de sus movimientos. O (en lo que viene a ser lo mismo) si, a través de la sensación o la imaginación, conocen alguno de sus propósitos inmediatos, no saben nada precisamente en su carácter como propósito. No llegan con su propio esfuerzo al juicio de perseguir cierta cosa, como si fuesen capaces de distinguir entre ser tal cosa y ser algo que perseguir. Un tipo dado de cosa les parece meramente perseguible, o no se lo parece, según sus disposiciones en el momento y el contexto en el que está inserta. Por ello se implican en un abanico tan limitado de prosecuciones, y por ello, si se les saca de su entorno natural, están totalmente desorientadas.

Por tanto, lo que evidentemente hace de alguien el amo sin más de su acto y hace que su acto sea suyo es ser causa de la conformidad misma de su acto con su propósito, y por tanto del hecho mismo de actuar por ese propósito. Ello requiere una concepción clara del propósito por un lado, y de los recursos al alcance de uno por el otro, para ser capaz de juzgar la posibilidad y conveniencia de actuar por él y del orden que debe seguirse al hacerlo. Esta suerte de cognición es propia del intelecto, «al que corresponde conocer la proporción entre un fin y lo que es para un fin, y ordenar uno al otro».⁷¹ En resumen, la nota distintiva de la acción humana es el poder de ordenar los propios movimientos a su fin.

Lo que carece de esta capacidad, aunque haga alguna contribución a su actividad, no es dueño de sus actos.⁷² Pues cuando algo actúa por un propósi-

71. I, q. 18, a. 3. Véase también I-II, q. 6, a. 2.

72. ¿Sería plausible extender también el significado de «libertad», de manera analógica, para aplicarlo al menos de algún modo limitado a todas las cosas vivas, en cuanto todas son algún tipo de causa de sus actos? Santo Tomás parece preparado para hacer semejante extensión. Véase e.g. SCG II, cap. 48, § 1243: *liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia indicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur*

to, el propósito mismo es el principio dominante; todo lo correspondiente a la actividad está subordinado a él, en la medida de lo posible. Así, el amo del acto es quien establece su propósito. Por esta razón el Aquinate dice que sólo de lo que tiene dominio sobre sus actos puede decirse propiamente que actúa. «Actuar», dicho en el sentido pleno y más propio, significa «ordenar», «dirigir» o «conducir»; esto es, dirigir los actos de algo hacia algún objetivo.⁷³ Las cosas incapaces de esto están más «actuadas» que «actuando».⁷⁴

3. Acción y conducta

Ahora estamos al menos en condiciones de articular la analogía de la acción. Para el Aquinate, la predicación analógica tiene dos fundamentos clásicos: una relación de semejanza y una relación de causalidad. La última está claramente excluida en el presente caso. Obviamente un hombre no es llamado «agente» porque cosas naturales sean de algún modo causas de lo que hace; tampoco es un hombre la causa de las acciones naturales. Aunque todas las demás cosas visibles existan para su provecho, y *puedan* ser utilizadas por él como instrumentos, obviamente no todo lo que hacen —de hecho,

animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus.

Como el tema de este texto es el juicio libre, elude simplemente considerar el reino de las cosas animadas que carecen de juicio. Pero, volviendo a la noción de libertad como control sobre el fin, no parece demasiado tirado por los pelos proponer que toda cosa viviente es un principio del que un fin de movimiento depende *de algún modo*. Por ejemplo, es el propio juicio de la bestia lo que hace que sus potencias de movimiento se ordenen aquí y ahora para correr y cazar a la presa; donde la bestia se queda corta es en el hecho de que no forma su juicio comparando sus potencias con la situación de la presa para encontrar el «mejor» modo de perseguirla. E incluso las plantas, aunque no tengan ninguna *actividad* de la que emerja la forma de su movimiento, resulta que tienen no obstante una *naturaleza* tal que la sujeción de los materiales inanimados a ellas no oblitera simplemente las virtualidades de dichos materiales, sino que les impone un orden nuevo o ulterior. Así, Aristóteles dice que *todos* los cuerpos naturales son instrumentos del alma (*De anima* II, cap. 4, 415b19). Lo que parece querer decir no es simplemente que todas las partes ya constituidas (órganos) de una cosa viva sean instrumentos suyos, sino que éstas a su vez están compuestas de todos los elementos físicos (en sentido aristotélico). La cosa viva tiene un principio por el cual los elementos están «dominados» y sus tendencias opuestas coordinadas. Por ello el énfasis de Aristóteles en el hecho de que las plantas crecen en *todas direcciones*, y hasta un tamaño definido (*De anima* II, cap. 2, 413a26-31; II, cap. 4, 416a6-18). Se trata de una física tosca, obviamente, pero hoy en día difícilmente puede decirse que los intentos de entender la vida reductivamente en términos de no-vida hayan triunfado. Para una reciente y sofisticada interpretación de la vida en términos de libertad, véase Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, esp. pp. 64-92.

73. Véase especialmente I-II, q. 1, a. 2 ad 1.

74. Véase también I, q. 22, a. 2 ad 4; I q. 103, a. 1 ad 1.

nada de lo que hacen *naturalmente*— es el efecto de tal uso. Tampoco parece que las cosas naturales reciban el nombre de «agentes» sólo una vez sus obras son vistas como instrumentales para la acción *de Dios* (véase más abajo, p. 125). La base de la analogía no es pues presumiblemente que el agente natural o su operación sea una causa o efecto del hombre o su operación, sino que haya una relación de semejanza entre las cosas humanas y naturales captadas por el término «agente».

Obviamente, tampoco es necesariamente el caso que todas las cosas naturales sean llamadas «agente» precisamente en el mismo sentido. Ya vimos que diferentes cosas naturales se asemejan al agente humano en grados diversos. Algunas ejecutan meramente la operación, cuya forma está plena y naturalmente determinada para ellos; cualquier diferencia en lo que semejante agente hace entre un ejemplo de acción (o no acción) y otro es totalmente accidental, totalmente correspondiente a fuerzas y condiciones externas. Otros no sólo ejecutan su operación sino que también toman parte en formarla o establecer su camino, ajustando una inclinación predeterminada (deseo) según las circunstancias percibidas, en virtud de un principio regulador («instinto») igualmente predeterminado. Lo que los agentes voluntarios hacen, además de la ejecución y la formación, es la iniciación o adopción de la inclinación misma, como principio de movimiento, y la formulación de la regla o criterio con el cual juzgar entre las cosas que pueden ser ordenadas al objeto de la inclinación.

La semejanza entre todos estos «agentes» consiste en esto: cada uno es, de un modo u otro, *unde est principium motus*. Tanto la ejecución y formación de un movimiento como su ordenación a un fin son principios de éste; por ello los sujetos o fuentes de estas operaciones son todos fuentes o principios de movimiento. Al mismo tiempo, estas tres operaciones no deben ser entendidas como tres formas o tipos, pertenecientes por igual a un género llamado «principio de movimiento». No participan por igual en lo que es ser un principio de movimiento, pues la distinción *entre* ellas es precisamente una distinción entre un principio y aquello de lo que es principio. Hay una prioridad y posterioridad entre ellas respecto a la cosa misma que tienen en común. «Principio de movimiento» es en sí analógico.⁷⁵

Prueba de ello es que la misma descripción de los niveles inferior o posterior invoca al superior. Ejecutar un movimiento significa que ya hay una

75. Su sentido primario sería el quinto sentido de «principio» aportado por Aristóteles en su léxico filosófico (*Metafísica* V, cap. 1, 1013a11): «aquello en virtud de cuya *elección* lo que está en movimiento se mueve o lo que está cambiando cambia».

forma de movimiento dada, cuya ejecución uno inicia; la forma está presupuesta, y por ello también la formación. Asimismo, la formación es acorde con el orden al fin. Un ser no racional puede de hecho ser un cierto origen (pero no tan original como el hombre).

Dado que «acción» es atribuido a sujetos no racionales sólo por analogía con la acción humana, parecería deseable tener otro término a mano para referirse exclusivamente a la acción humana, acción humana precisamente como humana. Aristóteles tiene uno: *praxis*.⁷⁶ A la luz de las razones tomistas para considerar la acción humana como el tipo principal, el mejor término inglés parece ser «conduct». *Conduct* se adscribe sólo a entes humanos. Sólo ellos se conducen a sí mismos (y a otros).

Es propio de la naturaleza racional tender a un fin operándose o dirigiéndose [*ducens*] hacia el fin; a su vez, lo característico de la naturaleza irracional es tender al fin como operada o dirigida [*ducta*] por otro, bien sea a un fin aprehendido, como en el caso de los animales brutos, bien sea a un fin no aprehendido, como en el caso de cosas que carecen totalmente de cognición.⁷⁷

76. Anscombe, «Action, Intention and "Double Effect"», p. 13, dice que la *praxis* aristotélica es más restringida de lo entendido por «acción humana». Piensa que para Aristóteles, *praxis* «no incluiría omisiones a menos que estuviesen calculadas, ni súbitas acciones impulsivas». Esto es, toma *praxis* como algo siempre realmente deliberado, y por tanto algo que siempre surge de la elección. Anscombe quiere decir, parece que correctamente, que eso no siempre es algo esencial a la acción humana. Sólo es esencial que sea *deliberable*. Sin embargo, Kenny ha mostrado que esta lectura de Aristóteles no es exacta. «Si [para Aristóteles] el origen de la conducta [= *praxis*] es propósito [elección, *prohairesis*] ¿significa eso que no puede haber conducta donde no hay propósito? Los animales, que carecen de propósitos, ciertamente no participan en la conducta: pero en las vidas de entes humanos, ¿se descalifica a una acción como *praxis* a menos que resulte de una *prohairesis*? No: las acciones involuntarias [por ignorancia], acciones bajo coacción, acciones del incontinente también son todas *praxeis* (e.g. [*Metafísica*] B, 1144a15-20; C, 1145b12, 1147a2; cf. *EE* II. 11, 1228a14; *NE* 3.2, 1111b13). Por tanto: el propósito no es la única *arch* § de la conducta, pero es la *arch* § *par excellence*: la acción más plenamente humana es acción *prohairética*; ninguna acción puede ser realmente buena a menos que se origine a partir de una buena *prohairesis*. Así como puede haber *praxis* sin *prohairesis*, también puede haber *prohairesis* sin *praxis*: tal es el caso del hombre incontinente cuya *prohairesis* es buena pero cuya conducta es mala (1152a17)» (*Aristotle's theory of the Will*, pp. 90-91). Lo que esto sugiere es que la conducta misma es analógica.

77. *Proprium est naturae rationalis ut tendant in finem quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent* (I-II, q. 2, a. 1). Observa también el modo como el preciso contraste entre *per se agit* y *agitur* es glossado por el término *dicitur* en I-II, q. 2, a. 1 ad 1: *quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus*.

Ahora bien, estas consideraciones *podrían* establecer el marco para el estudio de las raíces psicológicas de la acción libre. Por ejemplo, recurriendo a la noción de ser un agente más «separado», podríamos intentar determinar hasta qué punto quien ordena cosas a un fin es realmente un «principio», en cuya acción sea imposible ver una clara continuidad con la acción de algo previo. Sin duda no es que corte totalmente el flujo de acontecimientos, como si no actuase bajo ningún tipo de influencia. (En cualquier caso, pase lo que pase, siempre ocurre algo.) Pero quizás lo que hace no pueda verse como el mero despliegue de algo que ya existe «en principio». ⁷⁸ Otra posible dirección que podría tomar la discusión sería hacia el ámbito de la teoría moral. «Conducta» ya conlleva en sí connotaciones morales. En particular, la consideración de que el meollo de la acción humana consiste en la adopción de fines y el ordenamiento de cosas a éstos nos lleva a la idea, fundamental para la teoría moral tomista, de que una característica distintiva de los actos humanos es que son más propia y formalmente especificados, o distinguidos, precisamente en términos de fines, i.e., de bienes. ⁷⁹

Sin embargo, como ya indiqué, el presente estudio no se centra en cuestiones, psicológicas o morales, propias del ámbito humano. Como explicaré extensamente en el Capítulo 4, una de mis principales preocupaciones es precisamente resistir a una cierta tendencia a tratar el ámbito humano como un mundo separado, conceptualmente encerrado en sí mismo e incommensurable con lo demás. En el resto de esta sección, sólo aduciré algunas consideraciones generales (y espero que menos controvertidas) a favor de ver la acción desde un punto de vista superior, que abarque todo el orden analógico.

Ahora bien, puesto que para el Aquinate la acción o conducta humana es el tipo primario de acción, probablemente no tendría grandes objeciones para

78. Decir de alguien que establece el fin de su movimiento significa que algo se convierte en un fin para él en virtud de su propia actividad al respecto. Ello significa a su vez que es aquél de quien depende no sólo si moverse en una u otra dirección, sino incluso si moverse o quedarse parado (esto último, si el fin ya se posee). Por ello, aunque su propia actividad inicial sea causada por algún otro agente, el mismo movimiento resultante de la actividad puede no haber sido totalmente determinado por esa otra causa; él mismo sería la primera causa *propia* de su movimiento, *causa sui actus*. En este sentido, él y sólo él existe como «el originador de sus acciones, como lo es de sus hijos» (*Ética Nicomáquea* III, cap. 7, 1113b19; cf. *Ética Eudema* II, cap. 6, 1222b15-20). Desempeñar semejante papel exige un tipo de actividad que no es en sí un movimiento, pues el movimiento es de contrario a contrario y es iniciado por otra cosa que por lo que es movido, sino que debe ser una operación «perfecta» e «inmanente» (operación cognitiva y apetitiva, como vimos antes). Además, debe ser una actividad inmediata y simultáneamente capaz de realizar una cosa o su contrario; esta es la consideración que lleva al Aquinate a atribuir el dominio de los propios actos exclusivamente a los sujetos *racionales*.

79. Véase e.g. I, q. 48, a. 1 ad 2: *bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt species ex fine*.

la práctica de referirse a la teoría de la acción *humana* como *simplemente* la teoría de la acción, en vez de (digamos) como la teoría de la conducta. Restringir el término «acción» a la acción humana, por conveniencia técnica, no es necesariamente considerarla inaplicable a los sujetos no racionales, o rechazar implícitamente la concepción analógica antes subrayada. Una cosa es no tratar las demás aplicaciones de un término, y otra muy diferente es tratarlo como si no pudiesen haber otras.

Con todo, muchos teóricos de la acción tratan «acción» de este modo, a veces explícitamente; y hacerlo o no seguramente es más que una cuestión terminológica. Sea cual sea el nombre de una teoría, su propósito es alcanzar una mejor comprensión de la porción de realidad que su nombre significa. Asumiendo que la teoría de la acción humana pueda pasar justificadamente por el simple nombre de teoría de la acción, para el contenido de la teoría dicha justificación puede marcar grandes diferencias. Cualquier justificación semejante debe basarse obviamente en la tesis de que cuando el término «acción» es atribuido a entes no racionales, su sentido es alterado. Pero la descripción del modo como es alterado dependerá obviamente de la comprensión no sólo de la acción racional, sino también de la no racional. Y lo que es más importante, si la relación entre los sentidos de los términos es analógica, entonces la noción general de acción es más amplia que la de acción humana, y debería ser analizada conforme a ésta; el estudio de la acción tal como se encuentra en sus casos secundarios, los agentes no racionales, puede ser una contribución positiva a la descripción de su caso primario, la acción humana.

Recordemos la discusión de *actus* como ejemplo de término analógico en la filosofía tomista. Se sugirió que uno de los efectos de la analogía era disminuir el riesgo de tratar su caso primario como su fuese único o incommensurable con otras entidades. Algunas de las características esenciales del caso primario de *actus*, que es la operación, también se encuentran al margen de la operación; especialmente en lo que Santo Tomás llama forma. Además, aunque la operación sea *actus* en un grado superior que forma, no obstante depende y en cierto modo deriva de la forma cuando quiera que una operación y su forma correspondiente son entidades distintas.

Seguramente el tratamiento analógico de «acción» tiene una función similar. Si bien lo que «actúa» en sentido pleno y primario es lo que actúa libremente, como dueño de su acto, no toda la sustancia de acción se agota en lo que es propio de la acción libre. Incluso cuando es libre, es algo más que su ser libre, y es más precisamente en la medida en que es acción. En concreto, aunque la libertad implique acción, en el concepto general de acción entran otras notas además de la de libertad; de hecho, una rigurosa comprensión

de la libertad ni siquiera parece un elemento esencial del concepto general de acción. Así, la tarea de precisar dicho concepto precede lógicamente a la discusión de los problemas propios de la libre acción.⁸⁰

Además, como la libre acción es tan difícil de analizar con precisión, para establecer la naturaleza de la acción en general seguramente sería útil recurrir en la medida de lo posible a los ejemplos menos complejos realizados por agentes no voluntarios. Semejante procedimiento es particularmente coherente con la visión del Aquinate, pues para él, el concepto mismo de acción entra primero en la mente humana a partir de la experiencia de la acción puramente física. Concluyo esta sección con un texto, en parte ya familiar, en el que enuncia este aspecto. En la siguiente sección, enunciaré las tres características o acompañamientos «comunes» de la acción que serán centrales para el resto de este estudio: eficacia, finalidad y «agente-y-paciente».

Lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento, pues desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna causa. De aquí que la acción, en su acepción primitiva, significase origen del movimiento; y por esto, así como el movimiento, en cuanto recibido en el móvil por virtud del agente, se llama *pasión*, así también el origen del movimiento, en cuanto empieza en el agente y termina en lo movido, se llama *acción*.⁸¹

D. CARACTERÍSTICAS COMUNES DE LA ACCIÓN

1. Eficacia, finalidad y la relación agente-paciente

El texto arriba citado aporta una base muy clara para presentar los temas en los que se centrará el resto de este estudio. Para empezar, destaca dos as-

80. En el curso de discusiones posteriores, también señalaremos algunas consecuencias particulares de *no* sostener la concepción analógica. Una concierne al significado de intención y su papel en la especificación de actos; véase el Capítulo 3, Sección E y Capítulo 5 *passim*. Otra concierne a las implicaciones de la cuestión de si lo que hace que un acontecimiento sea una acción es su ser causada por un acto de voluntad; véase Capítulo 4, Sección D.1.

81. *Primo conicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu; quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus: sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio* (I, q. 41, a. 1 ad 2).

pectos o características que creo podemos considerar comunes a la acción en todos sus casos, a largo de todo el orden analógico de la acción. Estas características, que explicaré en un momento, son la eficacia y la finalidad. El texto también sugiere que la noción de acción se forma en el establecimiento de la relación agente-paciente (o junto a la noción de esa relación). La atención a dicha relación es esencial para una adecuada descripción de la naturaleza de la acción. Como veremos en el siguiente capítulo, ya Aristóteles encontró problemática esta relación, y sus problemas tienen mucho que ver con las cuestiones fundamentales de la teoría analítica de la acción.

Mi eventual pretensión será aportar las consideraciones generales de eficacia, finalidad y la relación agente-paciente para contribuir a la exposición de la acción en su sentido primario, la acción humana o voluntaria. Los Capítulos 2 y 3 proveerán las consideraciones generales. El Capítulo 2 concierne a la eficacia, y el Capítulo 3 a la finalidad; la relación agente-paciente será un tema recurrente en ambos capítulos. El Capítulo 4 aborda la acción voluntaria. El último capítulo trata algunas de las cuestiones implicadas en la cuestión de los efectos producidos *praeter intentionem*, «al margen de la intención» del agente. La inevitabilidad de esta cuestión, en todo lo parecido a una exposición completa de la acción, debería aclararse a medida que el estudio avance.

Para concluir este capítulo, haré pues dos cosas. Primero, explicar brevemente lo que entiendo por «eficacia» y «finalidad», y ofrecer algunas observaciones que sugieran que al menos están generalmente connotadas por el término «acción». Todavía serán necesarios argumentos para respaldar la afirmación de que de hecho constituyen «características comunes» de la acción, a la que pertenecen incluso en su nivel inferior, el de la mera acción física; deberé postponer esta tarea hasta el Capítulo 2 en lo que concierne a la eficacia, y al Capítulo 3 en lo que concierne a la finalidad. Mi discusión final en este capítulo servirá para indicar, esquemáticamente, algo relacionado con todo esto. Presentaré un cierto grupo de objeciones concebibles a la pretensión de que la eficacia y la finalidad son intrínsecas a la acción precisamente en su caso *primario* —la acción voluntaria— junto a la evidencia de que el Aquinate, al menos, no estaría dispuesto a aceptarlas. La cuestión fundamental será tratada más a fondo en el Capítulo 4.

Por «eficacia» entiendo simplemente un cierto tipo de causalidad. Su forma más manifiesta es lo que el texto tomista describe como causa de que «la disposición de un ser cambie por el movimiento» y sea situado en otra disposición. Podemos llamarlo «hacer que algo sea así», o quizás mejor, «ocasionar

cierto estado de cosas». ⁸² En la terminología escolástica, consiste en «reducir algo de la potencia al acto». Corresponde toscamente a la *poesis* aristotélica en su sentido más amplio: no, obviamente, el de la operación propia del arte o la artesanía, sino el de la «generación» de algo en virtud de alguna potencia. ⁸³

Por «finalidad» entiendo tener un fin, tender en una dirección definida, llevar un orden hacia una cosa y desde lo que es opuesto a ella. La nota de estar «desde» algo es crucial aquí. Permite mostrar que la finalidad no debería ser pensada como algo meramente añadido a la nota de eficacia, como si pudiese haber eficacia sin ninguna suerte de finalidad. En una primera lectura, puede parecer que el texto tomista no implica consideración alguna de un objetivo definido o un fin. Pero habla de acción como aquello por lo que algo es «cambiado de» su disposición. La acción se *opone* a algo. Por ello debe ser posible formular, al menos negativamente, alguna diferencia o término en el que la acción termine o que la acción favorezca, y que no sea meramente accidental a la acción. Debe haber algún término tal que el orden de la acción hacia éste sea constitutivo de la acción misma.

En otras palabras, una acción debe tener en sí alguna mínima definición en sí. ⁸⁴ Posee una cierta asimetría, un desequilibrio o proclividad, respecto a los términos del cambio que promueve. Y también el agente, si es concebido precisamente como aquello de «donde» viene la acción. Si actuar es cambiar algo, hacerlo ir de un estado o disposición a otro, entonces el agente no puede tener hacia el estado inicial exactamente la misma relación que tiene hacia el estado terminal. Aunque hayan acciones que, propiamente hablando, no produzcan cambios, presumiblemente conllevan cierta nota que determina algo a algún estado o disposición en vez de a otro. De otro modo, la presencia del agente simplemente no «haría ninguna diferencia».

Parece inverosímil que la formulación plena o propia de la tendencia o inclinación de un agente pueda ser meramente negativa, teniendo como tér-

82. Incluso la forma de una cosa «hace» que sea así, en cierto sentido (por extensión analógica de «hacer» desde la causalidad-agente a la causalidad formal). La diferencia consistiría en que lo que tiene una forma ya es en consecuencia «así», mientras que la acción empieza con la cosa no siendo así; o al menos (si hay resultados eternos de acción) empieza con algo diferente a la cosa que le hace ser así, tanto si es algún otro sujeto como la cosa misma no precisamente como «así».

83. Cf. *Metafísica* VII, cap. 7, 1032a27-28, b6-17. En este sentido más amplio, actuar es simplemente lo opuesto de recibir la acción (*paschein*), y es uno de los últimos géneros o categorías. Sin duda es mucho más amplio que la operación del arte; prueba de ello es que Aristóteles propone «ser complacido» y «ser afligido» como ejemplos de recibir la acción (*Categorías* 9, 11b4).

84. De esto deriva una conexión sorprendentemente estrecha entre la teoría general de la acción y el estudio de un principio frecuente y (desde un punto de vista aristotélico) erróneamente considerado «meramente lógico»: el principio de no contradicción. Para una contundente presentación de esta conexión, véase Flannery, «Practical Reason and Concrete Acts».

mino sólo el movimiento de algo. Eso debería quedar claro cuando volvamos a la finalidad y su conexión con la eficacia en el Capítulo 3.

2. Acción «versus» pensamiento

¿Acaso el término «acción», tal como es utilizado actualmente, connota eficacia, y por ello (si los párrafos anteriores son correctos) algún mínimo grado de finalidad? Probablemente pueden aducirse muchos tipos de consideraciones a favor de una respuesta afirmativa. Me centraré sólo en una: el modo como suele establecerse una oposición entre acción y cognición, o acción y pensamiento.

Por ejemplo, se dice que un hombre se dedica a una vida de acción, otro a una vida de pensamiento y contemplación. Esto guarda estrecha relación con la oposición entre acción y discurso. A la gente a menudo se le reprocha que piense o hable mucho pero no «haga» nada. Muchas expresiones populares se basan en la oposición: «perro ladrador poco mordedor»; «haz lo que digo, no lo que hago»; etc.

Obviamente, el sentido de la oposición difícilmente puede ser que la acción es considerada como algo alocado o separado del pensamiento. Los hombres de acción son hombres de decisión, es decir, hombres que piden consejo, planean y juzgan. Ya vimos que para el Aquinate la acción iniciada por el pensamiento es de hecho el tipo primario de acción.

Tampoco es que la noción de acción sea restringida a la actividad no lingüística o a los tipos de acción de la que también son capaces los animales tontos. Empezar la acción a menudo consiste precisamente en decir algo: emitir una orden, lanzar un insulto, aceptar una proposición, etc. En ciertas corrientes de la filosofía contemporánea se dedica mucha atención a los modos como el discurso puede constituir un tipo de acción, o como «hacemos las cosas con palabras».

¿Cuál es pues el sentido de la oposición? ¿Acaso no es, ante todo, que la acción conlleva la noción de un cambio o transformación producido en el objeto de la acción? En general, seguramente sería menos plausible llamar acción a mirar la nariz de Sócrates que, digamos, a golpearla. Este es el motivo de que, por ejemplo, se considere que la acción, y no el pensamiento, depende de la potencia. La potencia es «un principio de cambio en otro ser, o en uno mismo, *qua* otro».⁸⁵ Asimismo, aunque la acción no sea simple-

85. *Metafísica* V, cap. 12, 1019a15-20.

mente independiente del pensamiento, no todo tipo de pensamiento tiene conexión directa con la acción. El pensamiento conectado con la acción es pensamiento «práctico», pensamiento emprendido con vistas a conseguir algo o hacer que algo sea tal cosa. Una vez más, el habla es tratada como una forma de acción sólo en cuanto hace algo más que meramente significar lo que el hablante piensa. Debe producir algún tipo de cambio en el oyente o mediante el oyente, e.g. enseñarle algo o persuadirle para que haga algo.

La oposición entre acción y pensamiento también trae a la mente la oposición entre acción y teoría, o «teoría y práctica». Normalmente, la yuxtaposición de estos términos no se refiere a la distinción entre lo «especulativo» y lo «práctico», sino a la distinción entre dos componentes o fases de la aproximación de la razón práctica a la acción. Lo que subraya del significado de acción es que ésta pertenece al reino de lo singular, lo concreto. La consideración universal («teoría») de acción nunca basta para proveer una guía adecuada de ésta. La teoría siempre exige ser ajustada y completada en función de la situación. Aunque el pensamiento dependa de lo universal, *acciones in singularibus sunt*, porque nada puede ser «producido» en el ámbito de los universales. Están intrínsecamente «siempre y en todas partes».

Acción y pensamiento a veces también pueden estar opuestos de un modo que sugiere que el término «acción» implica la nota de finalidad, tendencia o inclinación. No es raro que la gente pregunte de qué sirve el pensamiento especulativo, el mero ejercicio del entendimiento, desvinculado de algo *hecho*. Por contra, la utilidad de «hacer» algo, una vez comprendes en qué consiste lo hecho, suele ser obvia. O más bien, comprender su utilidad *es* virtualmente comprender en qué consiste. (Para que no quede ninguna duda, no pretendo reconocer que la actividad especulativa sea inútil. La respuesta a la pregunta sería obviamente que algunas actividades no *tienen* utilidad porque *son* la utilidad. Pero ello significa precisamente que su utilidad no es algo que todavía pueda ser producido *mediante* ellas.)

La cognición tiene sin duda un *objeto*; uno entiende *algo*. Pero un objeto puede no ser un efecto o un fin. De hecho, aunque entender algo también sea entender su contrario y su privación, obviamente una cosa y su contrario no pueden ser ambas el *fin* de la misma operación. Por ello, según Aristóteles, aunque algunos tipos o hábitos de entendimiento o conocimiento constituyan principios de acción, potencias racionales, por sí mismos sólo son principios incompletos de acción. No son realmente eficaces sólo por sí mismos, por-

que sólo por sí mismos están imperfectamente ordenados a un fin definido. El conocimiento médico existe con motivo de la salud, pero su poseedor puede usarlo para curar o para matar.⁸⁶

3. Acción y voluntad

Esto conduce al conjunto de objeciones ya mencionadas. Aristóteles dice que un principio activo o potencia racional produce un efecto sólo en virtud de deseo o *elección*.⁸⁷ La mención de elección, nos remite obviamente al ámbito de la acción en el sumo sentido, acción humana, voluntaria o moral. Pero ¿es correcto decir que la acción moral siempre consiste en causar algo o al menos siempre implica eso? ¿Acaso no puede haber moralidad, genuina *conducta*, aun en casos en los que el sujeto no consigue nada en absoluto y sólo ha «querido» o «ansiado» algo? Además, ¿acaso el querer debe siquiera estar orientado o tender a algo? ¿Necesita tener un fin, o al menos un fin otro que su propia bondad?

En el Capítulo 4 formularé detalladamente preguntas («kantianas») como éstas. Son centrales a todo el proyecto de este estudio. Aquí sólo deseo indicar brevemente que al menos para Tomás de Aquino, la acción moral siempre implica de hecho que el agente ocasiona algo, al menos un «acto de voluntad», y siempre implica al menos que tiende a ocasionar algo por añadidura a su «acto de voluntad».

Ante todo, para el Aquinate un acto de voluntad no es sino una suerte de tendencia. Por tendencia no entiendo meramente un estado mental, deseo, sentimiento o veleidad, sino más bien una disposición a la que es intrínsecamente válido que siga un movimiento hacia su objeto.⁸⁸ Es un auténtico estar ordenado *hacia* algo, y *desde* otra cosa. Los textos que lo muestran son demasiado numerosos para citarlos. El Aquinate *define* la voluntad como un tipo de apetito, apetito intelectual o racional, y la misma naturaleza del apetito es ser una tendencia hacia algo.

Esto es, hacia *otra* cosa, al margen o por añadidura de sí mismo. «Es evidente que todo apetito es por algo. Pues es una necesidad decir que alguien de-

86. Véase *Metafísica* IX, cap. 2, 1046b4-24; cap. 5, 1048a8-24.

87. *Metafísica* IX, cap. 5, 1048a8-24. Véase también *De anima* III, cap. 9, 433a4-7; cap. 10, 433a23-25; cap. 11, 434a6-12.

88. Véase I-II, q. 20, a. 4: *non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur*.

sea [*appetatur*] por desear. Pues desear [*appetere*] es un cierto movimiento tendente hacia otra cosa [*aliud*].»⁸⁹

Así, la voluntad es intrínsecamente una fuente de tendencia. ¿Debe ser una fuente eficaz? Es obvio que en un caso particular, alguien puede no lograr ocasionar lo que quiere ocasionar. Pero en conjunto, ¿es la eficacia algo meramente incidental en la naturaleza de la voluntad? Supongamos que por «voluntad» no entendemos sino esa facultad cuya disposición determina si una persona es o no fundamentalmente «buena» persona. Si después preguntamos en qué consiste eso llamado «voluntad» de lo que depende la bondad de una persona, en vez de (digamos) su intelecto o fuerza física, parece que el Aquinate responderá que consiste en tener un control natural sobre lo que la persona ocasiona.

Quienquiera que tiene voluntad se dice que es bueno en cuanto tiene buena voluntad; pues por la voluntad usamos todas las cosas en nuestro poder. Por eso no se llama hombre bueno al que tiene un buen intelecto, sino al que tiene buena voluntad.⁹⁰

Por «usar» no entiende sino una forma de «mover» algo, actuar sobre ello y hacerlo actuar. «La voluntad mueve las demás potencias del alma a sus actos; pues usamos las demás potencias cuando queremos.»⁹¹

Por ello, si formulamos la pregunta general sobre el orden moral como un todo, sobre lo que hace que la cualidad de la propia voluntad sea de singular importancia, la respuesta de Santo Tomás sería precisamente: su eficacia. Ello también sugiere que la tendencia básica de la voluntad no puede ser meramente hacia su propia bondad. Su propia bondad depende de cómo tiende a mover otra cosa.

En semejante visión, el tema de la acción y la pasión difícilmente puede ser totalmente ajeno. De hecho, el Aquinate lo introduce explícitamente casi

89. *Manifestum est quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens* (In III De anima lec. xv, § 821).

90. *Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem* (I, q. 5, a. 4 ad 3). Véase también I, q. 48, a. 6.

91. *Voluntas movet alias potentias animae ad suos actus; utimur enim aliis potentiis cum volumus* (I-II, q. 9, a. 1). Véase también I-II, q. 56, a. 3: *subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel alia potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias quae aequaliter sunt rationales, ad suos actus... et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem*.

al principio de la *secunda pars* de la *Summa theologiae*, la parte dedicada a los actos humanos. La cuestión es si los actos humanos son especificados por fines. Responde afirmativamente, al considerar los actos humanos como movimientos.

Toda cosa recibe su especie según un acto, y no según una potencia; por eso los seres compuestos de materia y forma se constituyen en sus especies por sus propias formas. Esto también debe pensarse de los movimientos. Aunque el movimiento puede distinguirse en cierto modo según la acción y la pasión, ambas reciben su especie de un acto: la acción, de hecho, del acto que es el principio del actuar; la pasión, del acto que es el término del movimiento... Y en ambos modos, los actos humanos, tanto si los consideramos como acciones, o como pasiones, reciben sus especies de un fin. Los actos humanos pueden ser considerados de ambos modos, pues un hombre se mueve y es movido por sí mismo.⁹²

La distinción entre mover y ser movido tampoco es aplicable a los actos humanos sólo en la medida en que un hombre usa otras potencias que su voluntad. La voluntad también se usa a sí misma.⁹³ Se mueve a sí misma y es movida por sí misma, principalmente por medio de la deliberación.⁹⁴ Así, incluso cuando la voluntad de alguien de usar sus demás potencias fracasa o es impedida, todavía puede darse un genuin (y genuinamente humano) ocasionamiento de algo. De hecho, un hombre debe ocasionar algo con su propia voluntad para que haya alguna acción humana. Ello por la misma razón por la que un acto humano no es simplemente *cualquier* «acto de voluntad». «Los actos se dicen humanos en cuanto proceden de una voluntad *deliberada*».⁹⁵ Tales actos ya presuponen, y en última instancia son ocasionados por,

92. *Unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam; unde ea quae sunt composita ex materia et forma, consituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis* [?]. *Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utrouque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso* (I-II, q. 1, a. 3). Según la edición Leonina, el término *propriis* en la segunda frase de la cita se encuentra en la mayoría de manuscritos pero no en todos. Si le corresponde estar, no tengo claro su sentido.

93. I-II, q. 16, a. 4 obj. 3.

94. Véase I-II, q. 9, a. 3.

95. *Actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata* (I-II, q. 1, a. 3).

ciertas operaciones meramente naturales del intelecto y la voluntad; es decir, operaciones que no son libres o no están enraizadas en el dominio de los propios actos. Estas son operaciones *no voluntarias* del intelecto y la voluntad, ocasionadas en él por el autor de su naturaleza.⁹⁶

Aunque a algunos lectores todo esto pueda parecerles claro y sencillo, la contemporánea teoría de la acción se ha preocupado mucho por si de hecho puede darse un sentido claro a la expresión «acto procedente de la voluntad». En el Capítulo 4 hablaremos de algunos de los problemas, y de si el Aquinate puede lidiar con ellos. Santo Tomás también esboza una distinción muy básica con esta expresión. Su fundamental importancia es obvia, pero las dificultades de su aplicación son profundas. Algunas de ellas serán afrontadas en el capítulo final (ampliamente tras una preparación en el Capítulo 3, Sección E). Se trata de la distinción entre lo que procede directa e indirectamente de la voluntad; por ejemplo, entre lo que una persona ocasiona ejerciendo su dominio sobre sus actos, y lo que ocasiona no ejerciéndolo.

96. Véase I-II, q. 9, a. 4; q. 10, a. 1, esp. ad 1; q. 17, a. 5 ad 3. Incluso la libre voluntad de los ángeles, los espíritus puros, presupone operaciones naturales del intelecto y la voluntad. Con respecto a éstos, Santo Tomás emplea una frase familiar: *magis aguntur quam agunt; nihil enim habet dominium suae naturae* (I, q. 60, a. 1 obj. 2). Pues de hecho, dice, salvo el Primer Agente, no hay nada en el mundo que actúe de manera que nada más le haga actuar de algún modo; con todo ello no significa que un ángel (o un hombre) *sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem* (I, q. 60, a. 1 ad 2).

CAPÍTULO II

LA ACCIÓN COMO CAUSACIÓN

INTRODUCCIÓN: LA ACCIÓN EN SU NIVEL INFERIOR

1. Acción y cambio

Este capítulo concierne a la característica común de la acción que he denominado «eficacia», junto a la relación acción-pasión. Las examinaremos principalmente con respecto a la acción en su forma o nivel más simple y elemental, el de la mera acción física. Se trata de acción considerada «en su acepción primera», acción como «origen del movimiento». La pregunta general será simplemente en qué podemos decir, propiamente hablando, que consiste lo que consideramos una acción, o dónde reside su unidad. En el curso del capítulo, empezando en la Sección A, explicaremos qué significa esta pregunta y por qué es una pregunta. Sin embargo, primero introduciremos algunas consideraciones a tenor del capítulo anterior para recordar el carácter «común» de eficacia.

En primer lugar, este carácter común no debería ser considerado *demasiado* ampliamente. La eficacia no pertenece a absolutamente todo lo que existe, pues la acción no pertenece a absolutamente todo lo que existe. Ni siquiera pertenece a todo lo que tiene suficiente definición para ser objeto de investigación científica. El ejemplo estándar de una cosa tal a la que no pertenece la acción es el objeto de las matemáticas. Es algo abstracto, un objeto de ciencia pero no un objeto de acción.¹ Sólo las matemáticas «aplicadas» conciernen al cambio y el movimiento. No es baladí que existan varios términos cuyo significado primario corresponde al campo de la acción, y que son utilizados por extensión en matemáticas, e.g. «potencia»,² «operación», «función»; pero «acción» no es uno de ellos.

1. Recordemos la discusión de la conexión entre acción y separación en el Capítulo 1. Al llamar «abstracto» a su objeto se señala que la matemática considera separadamente cosas que no existen separadamente. Cf. *Summa theologiae* I, q. 5, a. 3 ad 4; *De anima* I, cap. 1, 403a 13-16.

2. Cf. *Metafísica* V, cap. 12, 1019b33.

Hay otro modo en el que «acción» no es extensivo a absolutamente todo, ni siquiera a todo lo que de alguna manera está implicado en el movimiento. Esto tiene que ver con el hecho de que al menos en los casos elementales de acción y cambio, el agente y la cosa cambiada son entidades separadas. Es decir, la cosa cambiada, como tal, no cae aún bajo el término «agente». Sería absurdo hablar de la «acción» de una roca cayendo, un clavo oxidándose o un cristal formándose. Las mociones de cosas físicas no son consideradas acciones de dichas cosas, sino acciones de otras cosas sobre ellas. Caer se considera el resultado del empuje gravitacional; oxidarse es el resultado de la presencia de agentes oxidantes; etc. En otras palabras, el sujeto del movimiento físico es meramente pasivo en relación a su movimiento. Si bien ser sujeto de movimiento ya es estar implicado en actividad, aún no es ser un agente o principio de actividad. Aunque en el mundo físico todo lo que recibe una acción también reaccione de algún modo, ello es incidental; la reacción es la fuente de otro cambio, distinto del perteniente a la cosa que reacciona.

Por otro lado, el carácter «común» de eficacia es más amplio de lo que la expresión «origen del movimiento» puede dar a entender. Ocasionar algo no tiene que ser siempre ocasionar un cambio u ocasionar algo a través de un cambio. Puede ser ocasionar que algo no cambie, que permanezca en reposo. Evitar que algo se mueva es sin duda una acción. Ello no afecta seriamente a la fórmula «principio del movimiento», pues el reposo no es sino la falta o privación de movimiento; el principio de una cosa y el principio de su privación caen fácilmente bajo la misma noción general. Si queremos un término más general, para expresar el cambio y el reposo como resultados de la acción, podemos usar «suceso». Donagan arguye persuasivamente que no todos los sucesos son cambios.³ El permanecer de Sócrates en prisión sin duda era un suceso, e incluso una acción. Se obligó a permanecer allí, y resistió a los intentos de sacarle. Una acción puede ser tanto la prevención como la iniciación de un cambio.

No obstante, incluso en ese caso la acción todavía existe respecto al *cambiable*. Seguramente no hay un suceso tal como la diagonal permaneciendo incomensurable, ni, por tanto, ningún agente haciendo que permanezca así. Si hay alguna acción sobre las cosas incambiables, i.e. si hay cosas que son incambiables y a la vez no son meros objetos abstractos de pensamiento, debe ser porque algo como la acción pertenece a la actividad natural del pensamiento mismo.⁴

3. Donagan, *Choice*, p. 24.

4. Véase I, q. 27, a. 1.

Además, en el ámbito de lo cambiante, hay fundamentos para considerar la acción más estrechamente conectada con el cambio que con permanecer igual. El Aquinate dice que es el cambio lo primero que nos hace suponer un origen o un agente, y eso es seguramente plausible. El mero hecho de algo permaneciendo en reposo no te hace buscar alguna otra cosa que le haga estar así, a menos que tengas alguna razón para pensar que debería moverse. En conjunto, el cambio es sorprendente de una manera que el permanecer igual no lo es. Lo que una cosa ya era en una cierta disposición puede bastar para explicar el hecho de que todavía lo sea. No puede ser una explicación suficiente para el hecho de que ya no lo sea.

Estar cambiando (incluso en el sentido intransitivo de «cambiar») es estar implicado en una actividad; permanecer igual no lo es necesariamente, aunque a veces lo sea.⁵ Y cuando no lo es, tampoco parece implicar una acción; quizás, en algunos casos, ni siquiera es un suceso. La cama de Sócrates permaneció en la cárcel con él. Sin duda ello no implica que ésta hubiese hecho algo. Tampoco, *prima facie*, nada más, ni nadie, hizo algo para que permaneciese allí. Obviamente esto sólo es *prima facie*; finalmente constatamos que cosas como la gravedad y la fricción desempeñaron un papel. ¿Pero sería natural llamar «suceso» a la permanencia en prisión de la cama, sin referirnos ni a causas como esas, ni a alguna razón, basada en cierto tipo de causa potencial, que nos haga esperar su no permanencia en la prisión? El término «suceso» nunca pierde totalmente su sentido de «resultado». La permanencia en prisión de la cama merece ser llamada un suceso sólo si es vista como una acción o como el resultado de la *no* acción de algo cuando había alguna razón para esperar que actuase.

Por otro lado, el cambio siempre indica un agente. La ley de la inercia a veces es aducida como objeción al principio aristotélico de que todo lo movido es movido por algo. Pero este principio nunca pretendió sugerir que en el momento en que algo está en movimiento deba haber algo moviéndolo; significa simplemente que el movimiento debe tener una fuente. De hecho, la moción de cuerpos inertes requiere un agente aún más inmediatamente que la mayoría de tipos de movimiento postulados en la física antigua y medieval. Mientras un cuerpo inerte necesita un agente actuando sobre él en el mismo momento en que empieza a moverse, los movimientos naturales de la física antigua eran juzgados capaces de empezar sin nada actuando sobre el cuerpo en ese momento; todo lo considerado necesario en ese momento era

5. Es el movimiento, no el reposo, a lo que Aristóteles llama un tipo de «vida» del universo físico: *Física* VIII, cap. 1, 250b14.

la remoción de los obstáculos externos. El único agente que actuaba sobre el cuerpo mismo era el agente que lo formó o le dio la naturaleza de la que se seguía semejante movimiento, espontáneamente, cuando nada lo impedía; quizás mucho después de su generación.⁶

En cualquier caso, la ley de la inercia no es una ley general concerniente a todo cambio; sólo concierne al cambio de velocidad o dirección, estableciendo que en semejante cambio debe haber una fuerza motriz actuando de principio a fin. Tampoco afirma ni niega la tesis general de que el mero hecho de que algo esté en movimiento, e.g. su cambio de *lugar*, requiera un tipo de explicación, una referencia a una fuerza o agente motriz, que su estar en reposo no requiere como tal. En un caso dado, por supuesto, su estar en reposo puede requerirlo; pero sólo cuando son aducidas consideraciones posteriores, e.g. que previamente se haya estado moviendo. Pero en sí, el reposo es una mera carencia.

2. La acción en cosas no vivas

¿Actúan todas las cosas físicas? Las cosas no vivas no son en sentido alguno agentes de su propia actividad. Pero eso no significa que estén constituidas para ser simplemente inertes. Para el Aquinate, todo tipo de cosa natural, viva o no, está constituida de tal modo que, al menos bajo ciertas circunstancias, se implica espontáneamente en alguna suerte de actividad. Esto es precisamente lo que significa, en su vocabulario, que algo tiene una «naturaleza». La naturaleza es un principio *intrínseco* de actividad.

Con todo, implicarse en alguna actividad espontáneamente, o por naturaleza, no es lo mismo que implicarse uno mismo en ella. No es lo mismo que ser el agente de la actividad. Un agente no es meramente algo que tiene algún principio en virtud del cual la actividad puede empezar, como una naturaleza. Es lo que *da lugar a* semejante principio, o *hace* que la actividad empiece: *unde est principium motus*. En el caso de lo que se implica en alguna actividad puramente por naturaleza, el principio ya ha sido implantado. La actividad ya ha recibido su inicio, en la misma generación o formación de su sujeto. La actividad puramente natural es una mera consecuencia inmediata, un resultado natural de ser un cierto tipo de cosa.⁷ Semejante actividad no es

6. Véase Weisheipl, «The Specter of *Motor Coniunctus* in Medieval Physics», en *Nature and Motion in the Middle Ages*, pp. 99-120, esp. pp. 118-19; y, en general, ensayos I-V en *idem*.

7. Para la distinción entre un efecto de acción y un mero «resultado natural», véase I, q. 77, a. 6 ad 3, a. 7 ad 1.

algo que el sujeto *inicie* en modo alguno; su pertenencia al sujeto no es obra del sujeto mismo. Si el sujeto no lleva a cabo la actividad al momento, sólo es debido a la presencia de obstáculos externos, no al hecho de que el sujeto mismo primero deba hacer algo que contribuya a iniciarlo. La actividad cuya existencia es obra propia del sujeto es la actividad vital.

Por tanto, las cosas no vivas no actúan sobre sí mismas o se hacen actuar a sí mismas. ¿Por qué entonces el Aquinate les atribuye acción? Porque actúan sobre otras cosas y les hacen estar sujetas a alguna actividad. Además, en cierta medida, lo hacen en virtud de una capacidad intrínseca. Por ello, en cierto modo, es posible establecer tipos específicos de actividad que tipos específicos de cosas son capaces de iniciar. El fuego calienta las cosas, el agua las disuelve, el aire las evapora, el ácido las corroe, etc.

Al mismo tiempo, nada puede realizar sus acciones características en un objeto cualquiera. Todo actúa sobre lo que es apto para recibir la acción del modo correspondiente, i.e. apto para ser sujeto del tipo de actividad o movimiento en cuestión. La condición mínima para semejante aptitud es ser algo distinto del agente. Por ello el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, define «potencia», o la capacidad de iniciar la actividad, la capacidad de acción, como un principio de cambio en otro (o en uno mismo, pero *qua* otro).

También hay otras limitaciones sobre el tipo de acción que una cosa inanimada es capaz de realizar. Por ejemplo, los límites temporales: siempre es el inicio de un *movimiento*, esto es, un proceso, padecido por la cosa sobre la que se actúa, hacia o desde un cierto estado. Si es hacia un estado, entonces cuando se alcanza el estado, la acción debe cesar; si es desde un estado, entonces la acción debe tener un principio, antes del cual la cosa todavía estaba en ese estado. También, obviamente, espaciales: el agente no actuará sobre el paciente hasta que ambos hayan sido puestos en contacto; y, por otro lado, ninguna cosa meramente inanimada puede ser el agente del movimiento por el que se pone en contacto con el paciente. A lo sumo ese movimiento es algo que es naturalmente apto para padecer.

Con todo, a pesar de esas limitaciones, lo que las cosas inanimadas pueden hacer es suficiente para merecer el nombre de agentes. Por ello conviene que el análisis de los elementos de la acción, en su acepción general, se centre en los agentes meramente físicos. Éstos tienen, por así decirlo, el mínimo común denominador de acción. Al mismo tiempo, la consideración de acción en el orden meramente físico sirve para enfatizar el hecho de que el estudio de la acción no puede llegar muy lejos sin abordar la relación acción-pasión. Dicha relación plantea algunas importantes cuestiones sobre la fundamental unidad de una acción.

A. EL ACTO DEL AGENTE ESTÁ EN EL PACIENTE

1. La fórmula aristotélica y sus adversarios

En al menos algunas acciones, el agente es una cosa, y aquello de lo que es agente, e.g. un cambio, pertenece a otra cosa. Este hecho indujo en Aristóteles una serie de reflexiones sobre la relación entre agente, paciente y cambio hasta llegar a la admirable formulación «la actualidad del agente (*qua* agente) está en el paciente». Es decir, aquello respecto a lo cual el agente es llamado un agente, a saber su acción, se completa o termina, no en el agente mismo (de nuevo, *qua* agente), sino en el paciente. El paciente es lo que es cambiado. El cambio es llamado un cambio en la medida en que la atención se centra simplemente en su carácter como puente entre los términos contrarios que constituyen su principio y su fin. Es llamado pasión en la medida en que es visto como recibido por el paciente desde un agente. El mismo cambio es llamado una acción, en la medida en que es visto como iniciado por el agente en el paciente. Por ello, la acción del agente, aquello de lo que es llamado el agente, no termina o se completa en el agente, sino en el paciente. Sólo si el agente también es el paciente, aquél es el sujeto en el que su acción termina.⁸

Como la acción del agente termina en el paciente, incluso cuando es un cambio, no implica necesariamente cambio alguno en el agente. Si hay algún cambio implicado, lo que es necesariamente cambiado —de acuerdo con la acción en cuestión— es el paciente. Por otro lado, el principio según el cual el acto del agente termina en el paciente no implica en absoluto que no deba haber actividad alguna de la que el agente mismo sea sujeto, *qua* agente. Significa simplemente que la actividad respecto a la cual puede decirse que el agente ejerce realmente su estatuto de agente, la actividad de la que es agente, no es *per se* una actividad en el agente. De hecho, aunque la acción no siempre implique cambio, parece implicar actividad; si no de parte de lo que recibe la acción, al menos de parte del agente.

Si para Sócrates estar en prisión era una acción, debe haber alguna actividad suya por medio de la cual lo hizo, digamos alguna elección. De otro

8. Véase Aristóteles, *Física* III, cap. 3, 202a13-b29. También *De anima* II, cap. 3, 414a11: «pues la operación de lo que es capaz de originar cambio termina y tiene lugar en lo que es cambiado o alterado». Véase también *De anima* III, cap. 2, 425b25-426a4.

modo no sería natural llamarla una acción, aunque todavía fuese verdad que era responsable de ella. No todo de lo que una causa-agente es la causa, *qua* agente (potencial), es una acción o incluso el resultado de una acción. Puede ser el resultado de su no actuar. Pero no hay ningún tipo de agencia cuyo ejercicio no presuponga alguna suerte de actividad en el agente mismo. Eso es evidente por inducción.

Sin embargo, decir que acción siempre implica actividad en el agente no es decir que sea idéntica a esa actividad. Difícilmente podría ser así, si la acción se completa en el paciente, y si el agente no es necesariamente el paciente; pues dos actos difícilmente pueden ser idénticos si no tienen los mismos *termini*. Este es un aspecto importante en relación con una prominente cuestión de la filosofía analítica de la acción: el modo como las acciones son descritas y, en particular, en qué medida una misma acción admite varias descripciones cuya conexión mutua es lógicamente contingente. En las discusiones de esta cuestión, es frecuente asumir, o afirmar, que una acción está totalmente en el agente mismo, y que todo lo externo al agente es a lo sumo sólo el efecto de la acción.

Esta suposición cuenta con importantes motivos. Una es simplemente el hecho de que muchas acciones existen totalmente en el agente, pues también es el paciente. Otra es que cuando un agente actúa sobre cosas externas a él, la actividad que pertenece al agente mismo también puede ser su acción, originada en él. En todo caso, el *esfuerzo* del agente existe en el agente.⁹

Quizás otro motivo derive de la tendencia a pensar la acción siempre en términos de acción humana, o confundir la noción común de acción «hacer que algo sea así» con ese tipo especial de «hacer que algo sea así» que es la *conducta*. Pues la conducta *está* básicamente en el agente, y el tipo de descripción propia de la conducta, la descripción moral, es en cierto modo independiente de sus reales consecuencias externas, especialmente en la medida en que éstas quedan fuera del control del agente.¹⁰

Con todo, otra base mucho más sutil para asumir que las acciones existen enteramente en sus agentes es el hecho de que una acción puede adoptar nuevos nombres por razón de las cosas que ocurren sólo subsiguientemente a

9. Para un completa discusión del argumento del «no further effort» («ningún esfuerzo ulterior») y las cuestiones adyacentes, véase Bennett, *Events and their Names*, pp. 188-202.

10. Eso no significa empero que lo que ocurre fuera de un hombre no pueda ser llamado también su conducta (en la medida en que de algún modo *es* el efecto de ésta) y formar una parte integrante de su acción. En el Capítulo 4 discutiremos los fundamentos para decir que la conducta está principalmente en el agente.

su realización. (Aquí reside la conexión con la cuestión de las múltiples descripciones de la misma acción.) Este hecho permite inferir fácilmente que *todo* lo que ocurre subsiguientemente a los movimientos que tienen lugar en el agente mismo es externo a su acción. Pero la inferencia es falaz.

2. Las acciones y sus terminaciones

Tomemos el ejemplo típico: ayer disparaste a un hombre que hoy muere por las heridas. Sin duda es cierto que una cosa es su muerte y otra es tu asesinato.¹¹ También es cierto que, como observa Donagan, los tribunales fecharán el asesinato ayer y no hoy. El disparo de ayer sólo *resulta ser* un asesinato hoy, cuando el hombre muere; pero el disparo y el asesinato son la misma acción.¹²

Pero ¿podemos retrotraer la acción todavía más, diciendo que el disparo y el asesinato son de hecho idénticos a tu acción de apretar el gatillo, el movimiento de tu mano, o algo por el estilo, y que eso se convierte en un disparo y un asesinato una vez el hombre recibe la bala y muere? Anscombe, Davidson y Donagan sostienen todos que así es. Este es el sentido de la famosa frase de Davidson, «nunca hacemos más que mover nuestros cuerpos, el resto depende de la naturaleza».¹³

Donagan presenta la idea con su típica claridad usando el ejemplo del asesinato de Layo por parte de Edipo.¹⁴ Observa que esa acción puede describirse de varios modos: el asesinato de Layo, el asesinato de un anciano, el asesinato del padre de Edipo, el apaleamiento de Layo, y «ciertos cambios en Edipo». La inclusión de esta última descripción es lo que nos interesa en este momento. Donagan insiste en que esos «cambios en Edipo» (como por ejemplo algunos movimientos de su mano) son idénticos a la acción de matar a Layo, de hecho son aquello en lo que «consiste» el suceso que constituye

11. Véase I-II, q. 73, a. 8 obj. 1: dañar es un cierto suceso que sigue a un acto de pecado (*nocumentum... est quidam eventus consequens actum peccati*). Como indica el cuerpo del artículo, ello es cierto incluso cuando el daño es el efecto inmediato y propio del acto, i.e. cuando aquello en lo que *consiste* es un «dañar» (*nocere*).

12. Quiero decir que el disparo *al hombre* es la misma acción que su asesinato. Si «disparar» se toma en sentido de meramente «hacer fuego con la pistola», entonces rechazo que sea lo mismo que el asesinato, o incluso lo mismo que disparar al hombre.

13. «Agency», en *Essays on Actions and Events*, p. 59. Debería señalarse empero que Anscombe, quien adopta una línea mucho menos radical respecto a la «identidad del suceso» que Davidson, no dice que lo que ocurre en el agente sea aquello en lo que la acción «consiste» realmente. Quizás no piense que haya cosa semejante (véase más abajo, n. 18).

14. *Choice*, pp. 35-38.

esta acción.¹⁵ Las demás descripciones de la acción no han sido formadas conforme a su propia constitución, sino conforme a su relación con ciertos resultados o efectos, el apaleamiento y asesinato de Layo, descritos a su vez en términos de varias cosas que son ciertas de Layo.

Asimismo, Anscombe distingue entre la «terminación» y la «consumación» de una acción. La última significa evidentemente el momento en el cual, o el suceso en virtud del cual, una descripción dada de la acción es cierta. En el caso antes descrito, el asesinato es consumado cuando el hombre muere, aunque (según ella) fue completado cuando acabaste esos movimientos de tu propio cuerpo mediante los cuales la pistola fue accionada. Dichos movimientos resultaron ser un asesinato cuando el hombre murió. Pero, dice, si «nos referimos al tiempo de terminación de un acto, usualmente nos referimos al tiempo en el cual el agente ha completado su acción en la materia».¹⁶ Esta es la dudosa aserción; al menos si la entendemos (de un modo que quizás *no* sea el de Anscombe) como que la «sustancia» de la acción es la «actividad del agente en la materia».

Aunque podríamos seguir con el ejemplo del disparo, supongamos que elegimos un ejemplo en el que hay una distancia todavía más clara entre los movimientos del agente y el otro recibiendo la acción. Digamos que anteayer alguien envenenó el depósito de agua de un hombre (para simplificar, supongamos que lo hizo para que el hombre muriera), el hombre bebió del depósito ayer y se muere hoy. Entendemos que el envenenamiento del hombre es una acción idéntica a su asesinato. Pero ¿cuándo se completó esa acción? Seguramente ni hoy ni anteayer, sino ayer, cuando el hombre bebió el agua envenenada. Pues hasta ese momento, el envenenador mismo no podía estar seguro de que «ningún esfuerzo más» era necesario para completar su acción. Podría haber descubierto, por ejemplo, que su víctima había planeado vaciar y limpiar su depósito de agua ayer por la mañana, y que era necesario algo para posponer eso. De hecho, aunque no aparezca un obstáculo semejante a sus propósitos, en cierto modo todavía sigue realizando esfuerzos hasta el

15. Digo «el suceso que constituye esta acción» en vez de simplemente «esta acción», porque Donagan quiere negar que el carácter de este suceso como *acción* pueda representarse en una descripción que abstraiga todos sus efectos exteriores (ibíd., pp. 162-63). Pero no lo dice porque considere que dichos efectos sean en cierto modo intrínsecos a la acción; si lo hiciera, no podría identificar la acción con el suceso del cambio en Edipo, pues los efectos fuera de Edipo son extrínsecos a todo eso. Considera más bien que la misma caracterización del suceso como una acción requiere referirse a algo extrínseco; aunque no, al menos inmediatamente, a sus efectos, sino a su causa, que es la intención del agente. Sólo en la medida en que el objeto de la intención del agente incluye efectos exteriores, la descripción de la acción *qua* acción requiere referirse a éstos.

16. «Under a Description», p. 216.

momento en que su víctima bebe; quizás no un esfuerzo físico, pero sí el esfuerzo de vigilancia, para ver si algo se interpone en el camino.

La tesis crucial aquí, la que al menos Anscombe parece admitir (cuando parece admitir que sólo las acciones que tienen el mismo tiempo de terminación pueden ser idénticas), es el hecho mismo de que una acción tiene un tiempo de terminación, y por ello una terminación, separándola de las cosas que son externas y subsiguientes a ella. Admitido esto, resulta incorrecto decir que una acción siempre termina con la terminación de la «actividad del agente en la materia», entendiendo por esto los actos o movimientos de los cuales el agente es sujeto. El argumento es como sigue.

No es posible que las *únicas* descripciones verdaderas de una acción sean las que son verdaderas por razón de cosas extrínsecas a ésta. Si así fuese, ¿cómo sería posible realizar la distinción entre la acción misma y las cosas extrínsecas a ella? Si alguien dice que esta acción resultó un asesinato cuando el hombre murió, ya debe tener en mente alguna descripción según la cual piensa distintamente *esta* acción. El término «esta» no es sino un señalador de alguna característica ya discernible. Obviamente *puede* tener en mente una descripción basada en otros aspectos extrínsecos; de hecho, puede no conocer *ninguna* de las descripciones intrínsecas de la acción. Pero debe juzgar que tiene alguna. Debe haber alguna descripción según la cual la cosa que es esta acción se establece primero aparte de las cosas que no son esta acción. Llamemos a semejante descripción una descripción primitiva de la acción.¹⁷

Además, entre las primitivas descripciones de una acción dada, debe haber al menos alguna que nombre un *tipo específico* de acción. Aunque una acción dada pueda ser suficientemente distinguida, por ejemplo diciendo que era la acción de este hombre en ese momento (sólo estaba haciendo una cosa en ese momento), no todas las descripciones por las que su acción es presentada como algún tipo específico de acción pueden ser descripciones verdaderas sólo por razón de cosas extrínsecas a ésta. Ello es patente en el hecho de que la expresión «una acción» es casi inútil como término para describir o

17. Los lectores familiarizados con la filosofía analítica de la acción recordarán el concepto de «acción básica», introducido por Arthur Danto. Originariamente, dicha expresión designaba una acción no realizada por medio de la realización de alguna otra acción. Bajo la influencia de los argumentos según los cuales hacer una cosa por medio de hacer otra puede constituir sólo una acción, descrita de diferentes modos, varios prominentes filósofos analíticos han renunciado al concepto de acción básica en favor del concepto de *descripción* básica de una acción. Se trataría de una descripción de una acción no relativa a algún mero efecto, sino según su propia constitución. He elegido el término «descripción primitiva» en vez del de «descripción básica» porque quiero negar que aquello en lo que consiste una acción pueda ser expresado en una descripción que abstrae de los efectos.

distinguir. Así, contra autores que niegan que las acciones sean individuos porque no hay método para contarlas, Anscombe señala agudamente que las acciones *de un tipo específico*, e.g. besos o estocadas, sin duda son computables. Una acción individual siempre es un individuo de un cierto tipo de acción. Ello sugiere que «una acción» no es un término para identificar o describir cosas. No es (digamos) como «un hombre» o «una pisada». Puedes advertir algo, preguntar que era, y recibir la respuesta «un hombre» o «una pisada», pero no recibirás la respuesta «una acción» (tampoco, por esa razón, «un objeto material»). Pero si ese es el caso, también es el caso que toda acción debe tener alguna descripción-especie, más definida que «acción», que es intrínseca a ella.¹⁸

Eso es especialmente evidente si las acciones tienen terminaciones. Uno sólo puede hablar de una acción completa o incompleta en relación a un tipo definido de acción, igual que sólo los cuerpos de tipos definidos pueden llamarse completos o incompletos, según sus tipos. Lo que constituye la terminación de una acción también le hace ser una acción de un tipo definido. Puesto que la terminación es intrínseca a la acción, algunas de sus descripciones-especie también deben ser intrínsecamente verdaderas de ésta.

18. Sorprendentemente, Anscombe rechaza la pregunta «si una acción puede tener varias descripciones, ¿qué es la acción para tener todas estas descripciones?», alegando que semejante pregunta invoca la vieja falacia de los «meros particulares» («¿qué es el sujeto para tener todos estos predicados?»). Sin duda eso aleja su perspectiva de la postura según la cual aquello en lo que una acción «consiste» está en el agente; en todo caso, eso niega que haya algo en lo que «consista» la acción. Pero seguramente el sentido de la pregunta «¿qué es la acción?», si es planteada sensatamente, no es requerir algo sobre la acción *al margen* de alguna de sus descripciones. Es más bien el requerimiento de una descripción «esencial» de la acción. Esta es obviamente una noción muy problemática. Pero al menos tiene garantizada cierta legitimidad por la distinción entre una acción y lo que es extrínseco a ella. Dicha distinción seguramente hace posible poner algún orden entre las varias descripciones de la acción. Una base para semejante orden sería la distinción entre descripciones que pertenecen a la acción por razón de su relación con otras cosas y las que pertenecen a la acción considerada por sí misma, siendo éstas últimas en cierto modo previas o primitivas. Eso no supone igualar la noción de una descripción primitiva con la de una esencial; de hecho, en cierto sentido de «esencial», algunas de las descripciones de una acción basadas en cosas extrínsecas a ella pueden ser más esenciales a ésta que algunas de las intrínsecas. La diferencia puede observarse por analogía con las cosas materiales. La descripción de Sócrates como calvo se basa en algo intrínseco a él, mientras la descripción de él como el marido de Xantipa se basa en algo extrínseco; pero ninguna es esencial a él. No obstante, la distinción entre descripciones intrínsecas y extrínsecas ya indica que buscar la descripción «fundamental» de una acción, «aquello» que es, no es tan frívolo como para ser dejado de lado con la réplica «toma la descripción verdadera de ella que prefieras» («Under a Description», p. 209). Como veremos en la Sección E de este capítulo, una acción es propiamente especificada, o recibe su «aquello», según la intención que encarna. Por otro lado, puede admitirse sin problemas que *a veces* no hay respuesta clara o plena a la pregunta por la especie de una acción, a saber cuando *no* hay una intención que encarne totalmente. El ejemplo más claro de semejante acción es lo hecho por ignorancia. Véase Capítulo 5, Sección D. 3.

3. El paciente en descripciones intrínsecas de acciones

Pero ¿qué hace de una acción una acción de un tipo definido? ¿No es precisamente la cosa cuya causación *es* la acción? Una acción es una acción de calentar precisamente porque ocasiona calor. Pero esto, el calor ocasionado, existe en el paciente, la cosa calentada, no en el agente. Por ello, si una acción recibe su especie de algo en el paciente, y si no toda su especie le pertenece por razón de cosas extrínsecas a ella, y si en particular está especificada por su término para completarse, entonces el resultado es la fórmula aristotélica «la actualidad (o terminación) del agente (*qua* agente o principio iniciador de esa acción) está en el paciente».

Volviendo al ejemplo anterior, puede objetarse que «matar» significa arrebatarse una vida, y que quedaba claro que el asesinato del hombre era completado antes de que perdiese su vida. Pero seguramente la fuerza de la concesión es precisamente afinar la definición misma de asesinato. Debe ser algo como «infligir una herida mortal», o si «herida» es demasiado específico para abarcar los objetos de ciertos tipos de asesinatos (e.g. por envenenamiento o hambre), digamos «privación de las condiciones vitales necesarias, con resultado de muerte». Ello sólo muestra que el término mismo para completar una acción, que siempre es intrínseco a ésta, puede ser descrito según su relación con cosas extrínsecas. Lo que hace que la acción sea plenamente una acción de un cierto tipo siempre es intrínseco a ella. Una acción cuya terminación *como* un cierto tipo de acción consiste en el ocasionamiento de algo extrínseco a ella, i.e., algo que no aún no existe incluso cuando la acción ha terminado, no es ese tipo de acción salvo en un sentido limitado. Por ejemplo, si un hombre carga su pistola con la intención de matar a alguien, puede decirse que cargar la pistola encuentra una cierta consumación en la muerte; pero en vez de un acto de matar, sólo es un acto «homicida», o algo por el estilo.

Obviamente, ninguno de los precedentes es un argumento contra la pretensión general de que la misma acción puede tener varias descripciones. Pero dos descripciones pueden ser descripciones de la misma acción sólo si aquello de lo que cada cual es una descripción se completa en el mismo término; difícilmente puede ser así si no terminan en el mismo sujeto. El asesinato de Layo es idéntico al asesinato del padre de Edipo, porque Layo es idéntico al padre de Edipo. Asimismo, lo que permite que disparar al hombre y matarlo sea la misma acción es que ambas terminan en él. El término mismo tiene múltiples descripciones verdaderas. En este caso, ser disparado *es* ser matado; tener una bala alojada en el corazón *es* estar en un estado del que

resulta la muerte. Podemos aceptar incluso una versión modificada del criterio utilizado por Anscombe y otros para mostrar que ambas acciones son idénticas: el disparo es el asesinato porque nada más debe *ser padecido por quien fue disparado, de parte del disparador* para que sea verdad que quien fue disparado fue matado por el disparador.

Por contra, el accionamiento de la pistola, como tal, termina en la pistola (o quizás en la bala), y el envenenamiento del depósito de agua, como tal, termina en el depósito de agua. Ambas cosas no pueden ser idénticas al disparado o envenenamiento del hombre, o a su asesinato. Después de que la pistola sea accionada, algo debe ser padecido aún *por el hombre* de parte de quien accionó la pistola, no sólo para que sea verdad que el hombre fue matado por éste, sino también para que sea verdad que el hombre fue disparado por éste. Quizás puedes haber sido matado antes de morir; pero difícilmente puedes haber sido matado antes de padecer *algo* a manos de tu asesino.

A lo sumo, el accionamiento de la pistola sólo puede formar parte del disparo y asesinato del hombre. De hecho no hay razón por la que una acción no debiera tener partes que también fuesen acciones, igual que los movimientos tienen partes que también son movimientos. Ir a Chicago difícilmente es la misma cosa que ir a Los Ángeles, pero parte de ir a Los Ángeles puede consistir en ir a Chicago. Ello sugiere sin embargo que una acción y su pasión correspondiente no son simplemente entidades idénticas. Puedes empezar a matar a alguien antes de que empiece a ser matado por ti. Sus inicios no tienen por qué idénticos, sólo sus finales.¹⁹

La cuestión se vuelve quizás más compleja con la introducción de casos en los que varios pacientes distintos son afectados por alguien mediante el mismo movimiento por su parte. Anscombe cita el ejemplo de Goldman de un hombre que espanta a una mosca, mueve su reina, etcétera, todo con un movimiento de su mano. Sin duda tiene razón al afirmar que es natural decir que hizo todo eso «mediante» un acto.²⁰ Además, a veces hacer una cosa «mediante» otra es realmente hacer sólo una cosa, e.g. hacer *jaque mate* moviendo tu reina.

Ahora bien, en este tipo de caso, puede ser perfectamente aceptable decir que sólo hay una «actuación» por parte del hombre. Pero el término «actuación» [*performance*] tiene connotaciones bastante restrictivas. Por una

19. Por ello no hay conflicto con la afirmación de Anscombe «la pasivización a menudo no produce una frase equivalente» («Under a Description», p. 215). Aquí no afirmamos que una acción y su pasión correspondiente sean idénticas, sino que si dos acciones son idénticas también lo son sus dos pasiones correspondientes.

20. «Under a Description», pp. 212-13.

parte, sugiere algo como describir una forma o figura, como en un baile, de modo que es natural centrarse exclusivamente en los propios movimientos del agente. Incluso cuando no sugiere esto, sugiere algo intencional, algo que el agente «formó». Tal como el ejemplo de Goldman sería entendido normalmente, sería curioso decir que el hombre «realizó» una acción de espantar a la mosca.

Aunque asumamos que en este ejemplo no sólo hay una única actuación, sino también una única acción, no está del todo claro que esta acción sea simplemente idéntica a cualquier otra de las cosas que se dice que el hombre ha hecho. ¿Por qué *decir* que su espantar la mosca es idéntico a su mover su reina? ¿No sería mucho más natural decir que esas son dos acciones, pero dos acciones que también son partes distintas de una acción? Son dos en la medida en que los pacientes, la mosca y la reina, son dos; si es cierto que entran en una acción porque un acto en el agente basta para realizar ambas, esta verdad reside precisamente en el hecho de que *al* caer en el ámbito del único acto del agente, ambos pacientes constituyen un objeto compuesto de acción.²¹

Esta exposición no está sujeta a la queja de Donagan sobre la «proliferación» de acciones.²² No pretendemos que hayan tantas acciones como distintas descripciones verdaderas de acción. De hecho, en cierto sentido la propia exposición de Donagan produce una cierta proliferación, si no de acciones, entonces de sucesos separados implicados en alguna acción. Si el suceso en el que la acción «consiste» está totalmente en el agente, entonces cualquier cosa que pase en el paciente es absolutamente otro suceso. Ello se asemeja al original problema de Aristóteles. Si una acción siempre está en el agente, pero al mismo tiempo éste es el agente de un cambio que está en el paciente, entonces o bien el agente siempre es de hecho el agente de dos cambios (en sí mismo y en el paciente), o bien aquello de lo que es agente es algo distinto que una acción.

Ahora bien, en el caso del asesinato de Layo, Edipo era sin lugar a dudas el agente no sólo del asesinato de Layo sino también del cambio en su propio estado. Pero este no siempre es el caso. El hielo que enfriaba mi bebida no padece cambio alguno del que sea el agente; de hecho, no está enfriando mi be-

21. Véase I, q. 58, a. 2 (*Utrum angelus possit multa intelligere*): *sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipiat, plures sunt: unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur.*

22. *Choice*, pp. 26-27.

bida *mediante* cambio alguno, ni siquiera derritiéndose. Por lo menos, esta forma de hablar sería difícil de cuadrar con decir que está siendo derretido por la bebida. Quizás sea posible decir que hay un tipo de suceso sin cambio en el hielo mediante el cual enfría la bebida, a saber, permanecer más frío que la bebida. Pero esto no es algo de lo que el hielo sea el agente.

Esto es una reminiscencia de la famosa pregunta de Wittgenstein: si, a la acción de alzar un brazo, le quitamos el alzado del brazo, ¿qué queda, de modo que mediante su presencia haga que el alzado del brazo sea la acción de alzar el brazo? Si tomamos «acción» en el sentido amplio que discutimos aquí, y no en el sentido de acción o conducta humana, difícilmente queda algo. ¿Qué queda del enfriar por parte del hielo si quitamos el enfriarse de la bebida? Aunque haya algún suceso, sin duda no hay nada de lo que podría decirse que el hielo es el agente, y menos aún lo que podría llamarse la «esencia» de su acción de enfriar la bebida.²³

B. ¿EN QUÉ CONSISTEN LAS ACCIONES?

El argumento no es entonces que haya tantas acciones como predicados verdaderos de descripciones de acción, sino que hay tantas acciones como relaciones de algo actuando y algo recibiendo la acción. Ser un principio de semejante relación de hecho forma parte del concepto mismo de una acción. Este punto merece ser desarrollado, pues quizás sea el que más se acerca al corazón del problema de la identificación general de una acción con lo que ocurre en el agente.

1. La importancia de la cuestión

La dificultad que Aristóteles vio a decir que la acción del agente está en el agente (*qua* agente) surge de su consideración de la acción de un agente como lo que le especifica en cuanto agente, i.e. aquello respecto a lo cual el agente es llamado tal agente. Señaló que en los casos en que el agente es un agente de cambio, nunca se da el caso de que, actuando, el agente padezca el tipo mismo de cambio que especifica su agencia, aunque padezca algún otro tipo de cambio. Un maestro es llamado un maestro por ser el agente de un proceso de aprendizaje o adquisición de conocimiento; pero en el acto de

23. Véase abajo, Sección B.2.

aprender, el maestro no puede estar adquiriendo el mismo conocimiento que enseña, aunque también ocurra que adquiere otro conocimiento, y aunque también deba estar padeciendo otros tipos de cambio (e.g. debe estar hablando o gesticulando). La acción del maestro está en el alumno. Naturalmente Aristóteles no pretende sugerir que nada del acto de enseñar esté en el enseñante. Lo que se sintió obligado a admitir y, debido a su aspecto paradójico, a defender, era la afirmación de que algo de la acción del agente reside en un sujeto otro que el agente.

Ahora bien, como cuestión meramente terminológica, no hay obviamente nada malo en decidir llamar a la acción aquello que ocurre en el agente cuando y en la medida en que actúa. El punto enfatizado por quien así habla es que a menudo la acción adopta nuevas descripciones sin que el agente haya hecho nada más, y que en general la multiplicidad de descripciones que son verdaderas de una acción no tienen por qué corresponder a una multiplicidad de actividades en el agente. La actividad mediante la cual Edipo movió el palo era idéntica a la actividad mediante la cual mató a Layo. Pero la cuestión ya no es meramente terminológica cuando se dice no sólo que Edipo mató a Layo *mediante* tales movimientos, sino también que su asesinato de Layo era idéntico a esos movimientos y que de hecho «consistió» en ellos, i.e. tiene la descripción de esos movimientos por su descripción «primitiva», la descripción no basada meramente en su relación con resultados o efectos. Esto es más que meramente terminológico debido a tres implicaciones: 1) aquello en lo que la acción «consiste» no tiene por qué ser lo que le hace ser tal acción; 2) aquello en lo que consiste no tiene por qué ser tal como para hacer que sea una *acción* en absoluto; 3) ningún suceso es una acción sólo en virtud de aquello en lo que consiste o que es intrínseco a ella.

Discutiré la segunda y la tercera de estas implicaciones en las dos subsecciones siguientes. En cuanto a la primera implicación, de hecho es una afortunada observación que no requiere extenderse demasiado. La idea es simplemente que algunas descripciones de una acción, aunque verdaderas, pueden de hecho ser meramente indirectas o incidentales a ésta; mientras otras, aunque no simplemente incidentales, pueden ser en cierto modo meramente derivativas.²⁴ Sin embargo, este punto general no depende de decir que aquello en lo que consiste una acción está totalmente en el agente. Uno podría querer decir, por ejemplo, que el parricidio de Edipo consistió simplemente en apalear a un anciano. Fue un accidente que al hacer esto estu-

24. Ello es de gran interés en relación con lo que significa decir que una acción era o no era, bajo una descripción dada, voluntaria o intencional. Discutiremos eso en el Capítulo 5.

viese matando a su padre. Aquello en lo que su acción consistió no era aquello que le hizo ser un parricidio. Pero esta exposición sí hace que su acción consista en algo expresado por una descripción basada en cosas fuera de él.

2. *Acciones como continuas en el tiempo (a veces)*

Según la segunda implicación, aquello en lo que una acción consiste no tiene por qué ser en absoluto algo que la convierta en una *acción*. Pues si realizar una acción es ocasionar o hacer que ocurra algo, y sin embargo aquello en lo que la acción consiste es alguna actividad en el agente, entonces sólo si la descripción de esta misma actividad muestre que el agente ha ocasionado algo o que ha realizado una acción. Se trata de un extraño resultado, especialmente si es cierto que la actividad o suceso en un agente gracias al cual éste ocasiona algo y es un agente no necesita ser ocasionado a su vez por el agente, como en el caso del hielo enfriando la bebida. Sólo parece defendible si una «acción» es tomada como algo que siempre, bajo alguna descripción, es voluntario, intencional o humano. Pues entonces siempre hay al menos la intención, o el «intentar», o algo por el estilo, que el agente ocasiona en sí mismo. Pero incluso entonces persiste algo extraño.

Si toda descripción de una acción en términos de un efecto es una descripción extrínseca, entonces incluso algunas de las descripciones basadas en la actividad en el agente mismo serán extrínsecas. Pues a veces, incluso esto es algo que éste ocasiona haciendo otra cosa; e.g. uno alza el brazo contrayendo ciertos músculos en el hombro. Este punto está bien ilustrado en el artículo de A. D. Smith, «Agency and the Essence of Actions».

Smith acepta la «tesis de la identidad» (que la misma acción puede admitir varias descripciones verdaderas lógicamente contingentes), y al mismo tiempo insiste en que una acción debe tener una descripción básica²⁵ y esencial: una que sólo no existiendo en absoluto puede dejar de cumplir. En cuanto a sus descripciones no básicas, éstas no tienen por qué estar acuñadas en términos de cosas ajenas al agente. En cambio, cualquier descripción es no básica si su cumplimiento depende de una condición tal que su no obtención no implica que el agente no haya actuado. Si un agente hace *A* haciendo meramente *B* en las circunstancias adecuadas, entonces su hacer *A* es idéntico a su hacer *B*. Sobre esta base, Smith concluye que cada acción humana es idéntica

25. Véase nota 17.

tica al primer impulso, el acto iniciador, mediante el cual es ejercida, llamado el «intentar».²⁶ Si las circunstancias (digamos, las disposiciones de tus músculos y nervios) son tales que cuando intentas levantar tu brazo, lo haces, entonces tu intento de alzar tu brazo es idéntico a tu alzado del mismo. La diferencia entre alguien que alza exitosamente su brazo y alguien que lo intenta y fracasa no es una diferencia entre ellos *qua* agentes. Tampoco implica que las acciones no puedan diferir en tipo, siendo todas esencialmente ejemplos de «intentar»; pues intentar hacer una cosa no es lo mismo que intentar hacer otra. Por ello Smith altera la fórmula de Davidson: «lo único que hacemos es intentar».

Dados los puntos de partida, este razonamiento parece sólido; sin embargo, ¿no es extraña la conclusión? Suena como decir que si, para caer al mar, una roca sólo necesita rodar colina abajo, entonces su rodadura colina abajo *es* su caída al mar. Una vez rueda colina abajo, que caiga o no al mar depende meramente de si hay algo entre la colina y el mar para pararla. Aunque algo la pare, todavía se habrá movido, y movido hacia el mar, así como alguien que intenta levantar su brazo todavía habrá actuado aunque las circunstancias le impidan lograrlo.

La réplica será que el ejemplo de la roca es meramente un caso de movimiento, no de «acción». Pero para que la comparación sea ilícita, es necesario negar que las acciones sean el tipo de cosas que se completan del mismo modo que los movimientos. La rodadura colina abajo de la roca no es idéntica a su caída al mar, sino sólo un principio de su hacer eso. El caso debe ser que no hay cosa tal como empezar meramente a realizar una acción, como algo distinto de completarla. Sólo existe la distinción entre la realización de la acción y el acaecimiento de algún efecto, respecto al cual la acción adopta una nueva descripción. Una acción debe ser una entidad simple, no divisible en partes una fuera de la otra. Debe ser un suceso puramente «espiritual».

Ahora bien, una teoría tomista de la acción sin duda dejará espacio para los sucesos espirituales, en particular para aquellos llamados actos de la voluntad. De hecho, para el Aquinate, el principal elemento en cualquier acción humana es un acto de la voluntad; si alguien realiza un acto de la voluntad, entonces aunque no resulte nada más, aunque sólo haya un puro «impulso», ya puede decirse que ha actuado o realizado una acción. Pero esto no quiere decir que cualquier acción humana siempre consista esencialmente en un

26. Algunos autores han discutido el uso del término «intentar» para expresar el momento iniciador de una acción, pues normalmente de alguien se dice que intenta hacer algo sólo cuando unos obstáculos para su realización son contemplados, en la mayoría de casos por el agente mismo. Pero la puntualización de Smith es bastante clara.

mero acto de voluntad, como si cualquier otra cosa fuese a lo sumo sólo un resultado extrínseco.

Aunque sea cierto que cuando alguien alza su brazo, todo lo necesario es que se den ciertas circunstancias y que lo «intente», el alzado del brazo no es idéntico al intento. Lo que nos empuja a decir que son idénticos es que obviamente el alzado del brazo no es otra acción totalmente separada del intento, y que, si las debidas circunstancias no se han obtenido, toda la acción consistiría en el intento, i.e. el intento mismo sería una acción completa (aunque «inconsumada»). Estos puntos le hacen a uno renunciar a decir que cuando es exitoso, el intento sólo es una parte de la acción de levantar el brazo. Si su fallido intento es una acción entera, mientras que un intento exitoso sólo es una parte de la acción de alzar el brazo, entonces uno espera encontrar otra acción entera o conjunto de acciones que forme la otra parte; obviamente no hay ninguno. Al menos, no hay nada que constituya una acción humana distinta. Eso requeriría un intento distinto, y nos llevaría a una infinidad de intentos para cualquier acción.

La falacia es asumir que como el intento *constituiría* toda la acción si fracasase, también constituye una acción entera y distinta incluso cuando tiene éxito. El caso es que cuando algo tiene partes que pueden ser separadas y constituir totalidades distintas por derecho propio, no siempre constituyen también totalidades distintas incluso cuando no están separadas. En algunos casos sólo se vuelven distintas en el acto de separación. Salvo separadas, son sólo potencialmente distintas. El concepto de lo potencialmente divisible fue presentado primero por Aristóteles como parte de la solución de las paradojas de Zenón relativas al movimiento.

El movimiento que es la roca cayendo al mar se completa sólo cuando la roca ha alcanzado el mar. Antes de eso, la roca ya ha estado cayendo, pero el movimiento que es su caída al mar no es idéntico a ninguna parte anterior de su caída. Obviamente su caída tampoco consiste en una serie de movimientos, cada uno de los cuales sea un movimiento completo por derecho propio. Ello implicaría que hay algún momento en el que algo que se mueve se ha movido primero, una implicación que, como muestra Aristóteles, es incompatible con la naturaleza misma del movimiento. Un movimiento es algo continuo o infinitamente divisible. Si, en un momento dado, algo se ha movido, entonces siempre hay también algún instante previo en el que ya se ha movido. Sin embargo, eso sólo es posible porque su divisibilidad es meramente potencial. Si ya hubiese sido dividido, si la cosa hubiese dejado de moverse, para después empezar otra vez, entonces habrían dos movimientos, no uno; si ya hubiese sido dividido en cada una de las partes en las que podría

haber sido dividido, no habría movimiento alguno. De hecho no hay ninguna descripción de un movimiento que sea «esencial» en el sentido de Smith, i.e. tal que la falta de cualquier condición de su cumplimiento implique que el sujeto no se ha movido en absoluto. En términos escolásticos, no hay nada que sea un movimiento *primo et per se*.²⁷

Por ello, las bases sobre las que sería necesario considerar la acción como algo incomparable con el movimiento hacen el movimiento mismo imposible. Si es razonable hacer que las acciones consistan totalmente en actividad de la que el agente es el sujeto, al menos no parece que haya ninguna buena razón para hacer que consistan totalmente en sus actos iniciadores. Al menos movemos nuestros cuerpos, en el sentido de que en esto consisten algunas de nuestras acciones. El movimiento de mi cuerpo puede ser parte intrínseca de mi acción de moverlo.²⁸

Incluso en esta exposición hay obviamente una diferencia entre acción y movimiento. Las partes en las que un movimiento es potencialmente divisible también son movimientos por derecho propio. Están en pie de igualdad. La prioridad de una sobre otra es meramente temporal. Si la roca cae la mitad de la distancia hasta el mar y se para, no necesita retroceder y caer de nuevo la primera mitad antes de caer la segunda mitad. Pero cuando uno alza su brazo, el alzado del brazo es parte de la acción de alzarlo, y participa en la naturaleza de una acción, sólo en la medida en que deriva de (y es en cierto modo continuo con) el acto de voluntad mediante el cual es alzado.²⁹

El alzado del brazo es acción en menor medida que el acto de la voluntad que lo inicia. La «continuidad» de esas partes de la acción de levantar el propio brazo, su estar unidas de modo que constituyan una acción y no acciones distintas por derecho propio, no es la continuidad cuantitativa. En cualquier caso, se asemeja al tipo de unidad que existe entre materia y forma en el sentido aristotélico. Un hombre es una sustancia, compuesta de cuerpo y alma, ninguna de las cuales es una sustancia por derecho propio; el cuerpo es humano sólo en virtud del alma, mientras el alma es humana en virtud de sí misma. No es sorprendente que los puros actos del alma deban tener una relación similar con los actos del cuerpo. Según el Aquinate, para cada tipo de

27. *Física* VII, cap. 1, 241b35-243a1.

28. Véase I-II, q. 72, a. 7 ad 3: *peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus; sed solum quando motus sistit in medio.*

29. En el Capítulo 4 discutiremos la justificación para postular los actos de la voluntad en la explicación de las acciones humanas.

agente hay algo que tiene la naturaleza de acción *primo et per se*; en el caso del hombre, eso es un cierto acto de la voluntad. Pero no por ello ese acto de la voluntad es una acción «básica» en cualquier caso; a veces la primera acción entera es algo de lo que el acto de voluntad es sólo un componente, aunque sea el principal.³⁰

3. La cuestión de acción y causación

La tercera implicación de la identificación general de acción con actividad en el agente era que ningún suceso es una acción sólo en virtud de aquello en lo que consiste o es intrínseco a ella. De toda acción se dice sin duda que es un suceso, de modo que al menos algunos sucesos son descritos verdaderamente como acciones; pero según esta exposición, un suceso se cuenta como acción sólo en virtud de su relación con algo extrínseco a sí mismo. Se cuenta como una acción en la medida en que es visto como aquello de donde en cierto modo resulta alguna otra cosa, como aquello mediante lo cual otra cosa, usualmente otro suceso, es ocasionado. La descripción del suceso como una acción nunca es la expresión de aquello en lo que consiste. Es una descripción del suceso como teniendo alguna relación con otro suceso, la de ser su causa. El suceso que es el cambio en Edipo es llamado el asesinato de Layo en la medida en que es visto como la causa del suceso que es la muerte de Layo. El asesinato no es un tercer suceso distinto de los cambios en Edipo y Layo.

Donagan presenta las bases de esta posición.³¹ Pone como ejemplo el suceso de un estanque que permanece tranquilo durante cierto día. Suponiendo que «la tranquilidad del estanque mueve invariablemente al más viejo del lugar a sacar su barca», se siguen dos cosas: el estado del estanque ese día era tal como para mover al más viejo del lugar a salir en barca, y el más viejo del lugar salió en barca ese día. Donagan sostiene que la segunda consecuencia es un suceso totalmente distinto al del estanque permaneciendo tranquilo, y que el suceso que constituye la primera consecuencia es de hecho idéntico al

30. Esta observación coincide con Candlish («Inner and Outer Basic Action»), quien sostiene que no tiene por qué haber ninguna clase específica de acciones (digamos, actos de la voluntad) que sean básicas. Como sugiere, aquí el meollo de la dificultad parece ser un cierto abandono de la *contingencia*, i.e. de reconocer la existencia de cosas que de hecho son una aunque podrían haber sido varias. Véase p. 100: «los teóricos de la acción básica han temido que a menos que haya alguna clase de cosas independientemente especificable que no sea incapaz de hacer, no habrá nada que pueda lograr hacer».

31. *Choice*, pp. 28ss.

estanque permaneciendo tranquilo, aunque identificado por referencia a su efecto sobre el más viejo del lugar. No es un suceso distinto que el más viejo del lugar haya sido movido a salir en barca (por la tranquilidad del estanque) ni tampoco, presumiblemente, que la tranquilidad del estanque le haya movido a hacer eso. La afirmación de que el más viejo del lugar fue movido a salir en barca

no narra un suceso, sino que expresa la proposición de que un cierto suceso... tuvo una causa. Presumiblemente la mayoría de sucesos, si no todos, tienen causas; pero la verdad de que un suceso dado tiene una causa no es una verdad sobre un tercer suceso distinto de ese suceso y su causa.³²

El mover, el «causar» la salida en barca del lugareño, por la tranquilidad del estanque, no es un suceso.

Donagan probablemente no pretende sugerir que la práctica común de verbalizar el término «causa», con el cual parece referirse a un suceso, de hecho a una acción, sea simplemente engañosa. Pues, para seguir con su ejemplo, también podría decirse que el *estanque* movió o causó en el lugareño el salir en barca, con su permanecer tranquilo; algo que para Donagan es tanto un suceso como los movimientos mediante los cuales Edipo causó la muerte de Layo. Seguramente si los términos de acción expresan el ocasionamiento de algo, entonces expresan ejemplos de causación. Por ello, si asumimos que las acciones son sucesos, entonces no hay razón por la cual algunos ejemplos de causación no deban ser también sucesos.³³

En cualquier caso, en general no parece correcto igualar «causar» con «ser causa de», o «ser causado» con «tener una causa»; igual que es incorrecto igualar «procrear» con «ser un progenitor», o «ser procreado» con «tener un progenitor». El Aquinate distingue tres relaciones entre agente y paciente, todas basadas en el mismo acto causal, según sus diferentes modos de ser. En la medida en que la acción existe realmente, la relación es la de lo que está actuando, el *agens*, con lo que está recibiendo la acción, el *patiens*. En la me-

32. *Ibíd.*, pp. 28-29.

33. Esto no significa que toda causación que es un suceso sea una acción. Difícilmente era una acción del estanque el que su tranquilidad moviese al lugareño a salir en barca. En cualquier caso, era la acción del lugareño: su decisión, en vista del persistente estado del estanque, de salir en barca. Asimismo, se podría decir que Layo causó que Edipo le matase, al permanecer al alcance de sus golpes; ello no tiene porque ser una acción por parte de Layo. No toda causación es una causación agente.

dida en que la acción ya ha tenido lugar, genera relaciones tales como la del padre y el hijo. En la medida en que está en la potencia del agente, establece relaciones tales como las del amo y el esclavo.³⁴

Pero incluso si asumimos que algunos casos de causación son sucesos, persisten las principales afirmaciones: que no son distintos del suceso en el agente por el cual éste es la causa, y que son sucesos de los cuales el suceso causado en el paciente por el agente no forma parte alguna.

El pensamiento implícito parece ser este. Un término de acción expresa un suceso. También expresa un ejemplo de un cierto tipo de causación, un agente ocasionando algo. Pero nada que exprese un ejemplo de causación puede expresar en qué consiste un suceso. Por ello ningún término de acción expresa en qué consiste el suceso que expresa.

Algo aludido de pasada arroja dudas sobre esta línea de pensamiento. Se trata del hecho mismo de que algunos sucesos que son causas de otros sucesos no son acciones. Tales sucesos consisten en algo claramente diferente de su causación. Pero quizás esta sea la razón misma por la cual no son acciones. Confirmar esta sospecha requerirá empero una discusión asaz extensa.

C. EL MOVIMIENTO COMO SUCESO IRREDUCTIBLE

1. Causación, relaciones y Hume

Como señalé antes, Donagan insiste en que la naturaleza de una acción, en contraste con la de un suceso, no puede ser «revelada por una descripción básica o mínima de ella, purgada de toda referencia a sus efectos y circunstancias».³⁵ Su razón no es empero que todas las acciones sean sucesos que consisten en ejemplos de causación, sino que lo que otorga a los sucesos el carácter de acciones (humanas) es que ellos mismos tienen un cierto tipo de *causa*: la intención del sujeto. Sólo si la identificación de la causa de una acción, y por ello la propia caracterización de una acción *como* acción, requiere referirse a los efectos, esos efectos son esenciales a la naturaleza de la acción misma.

Pues si las acciones son obras explicadas *autorreferencialmente* por las intenciones de sus autores, y si, como acabamos de ver, el único con-

34. *In III Phys.* lec. i, § 280.

35. *Choice*, pp. 162.

cepto que el autor suele tener de lo que hace está en términos de los efectos que pretende, entonces describir su acción sin referirse a sus efectos omitirá algo esencial a su carácter como acción.³⁶

Así, cuando se dice de algo que es una acción se sigue haciendo sólo por referencia a algo extrínseco. En resumen, Donagan hace que los efectos sean parte de aquello en lo que consiste que un suceso «sea una acción», pero no parte de aquello en lo que el suceso mismo consiste.

¿Por qué un suceso no puede consistir en un ejemplo de causación? La respuesta parece ser que la causación es relacional. Ello explicaría por qué la descripción de un suceso en términos causales es agrupada junto a las demás descripciones de un suceso en términos de algo extrínseco al sujeto al que el suceso es atribuido. De todas esas descripciones se dice que expresan otra cosa que aquello en lo que consiste el suceso. Sin duda un suceso puede iniciar una relación causal. Pero la descripción de éste conforme a la cual hace eso no puede ser su descripción primitiva, no puede expresar en qué consiste. Ninguna descripción que exprese el entrar en una relación puede ser una descripción primitiva de un suceso. Aquello en lo que un suceso consiste debe ser expresado por una descripción no relacional. La existencia de ningún suceso establece una relación por necesidad lógica.

¿Por qué se supone que ningún suceso puede consistir en algo que implique una relación? No es difícil sugerir una respuesta: Hume. Para Hume, cada enunciado es o bien la expresión de una relación de ideas o bien la expresión de un estado de hecho o existencia. Un suceso es claramente un estado de hecho o existencia. Pero todo enunciado concerniente a estados de hecho o existencia puede ser analizado en enunciados concernientes a «impresiones», o quizás más precisamente, concernientes a los objetos de las impresiones. Es difícil precisar qué entiende Hume por «impresión», pero al menos esto está claro: ninguna impresión tiene una relación por su objeto. Los términos relacionales son resultados de operaciones realizadas por la mente a partir de sus impresiones. Por ello todo enunciado sobre un estado de hecho o existencia que emplee términos que signifiquen relaciones puede ser analizado en enunciados sin tales términos. Eso es como decir que ningún estado de hecho o existencia puede consistir en una relación. Ello no significa que los enunciados que afirmen o impliquen relaciones no puedan ser ciertos. Significa que ningún enunciado semejante puede expresar en qué consiste aquello sobre lo que es el enunciado, o pueda presentar

36. *Ibíd.*, pp. 162.

el puro hecho, desnudo de todo lo que sea mera obra de la mente a su respecto.

La misma Anscombe intenta sostener, contra Hume, que tenemos observaciones directas de ejemplos de causalidad.³⁷ Obviamente, decir esto implica alejarse bastante radicalmente de la exposición de Hume sobre la percepción y su relación con la razón. Aunque este no sea el lugar adecuado para abordar la cuestión en detalle, quizás sean útiles algunas observaciones antes de considerar la existencia de relaciones en el ámbito de la acción.

Donagan coincide con Anscombe sólo hasta un punto. Admite que adquirir la habilidad de usar un lenguaje natural, como el inglés, consiste parcialmente en adquirir la habilidad de interpretar fenómenos observados como transacciones causales de varios tipos. Pero no está dispuesto a admitir que tales transacciones sean meramente observadas, porque, sostiene, es concebible que uno tenga a mano un esquema de interpretación alternativo. Por ejemplo, en vez de un esquema en el que el mundo constituye un sistema causal, puedo pensar en términos de una armonía preestablecida. En ese caso, cuando observase que «este papel se corta en dos mitades claras y que Juan maneja las tijeras mientras corta», no «me inclinaría a ver... que Juan corta el papel con las tijeras».³⁸

Obviamente nadie niega que aprender un lenguaje, especialmente de la manera como lo hace un niño, es entrar en un poderoso esquema interpretativo. También es indudablemente un error pensar que la causalidad está tanto en la cara de las cosas como (digamos) lo está el color rojo (el ejemplo es de Anscombe). Por ello es mucho más fácil equivocarse sobre si un caso dado es un ejemplo de un cierto tipo de causalidad que sobre lo que Aristóteles llama los «sensibles propios».

Con todo, no queda muy claro que la *primera* fuente de la tendencia a interpretar los fenómenos causalmente sea un lenguaje adquirido. Al menos, abandonar totalmente las nociones causales no parece tan fácil como usar un lenguaje en el que son asumidos nexos causales radicalmente *diferentes*. La noción de armonía «preestablecida», por ejemplo, invoca un concepto causal. Además, el riesgo de error al juzgar casos individuales como ejemplos de un concepto causal difícilmente invalida el concepto; tampoco implica que «en sí mismos» los fenómenos no desempeñen papel alguno en la génesis de los esquemas causales, como si fuesen simplemente neutrales.

Donagan aduce una reseña de Anscombe sobre una conversación entre

37. «Causality and Determination», pp. 136-38.

38. *Choice*, pp. 125.

ella y Wittgenstein, en la que ella dijo algo como, «debes admitir que parece como si en el ocaso la tierra permaneciese quieta y el sol se moviese», a lo que él respondió, «¿qué aspecto tendría que el sol permaneciese quieto y la tierra rotase?». ³⁹ Su idea es obviamente que el sol permanece quieto (en el aspecto en cuestión) y la tierra rota. La inferencia deseada parece ser que en sí mismo no «parece» una cosa u otra, sino que sólo nuestro lenguaje nos dispone a verlo así (y, según nuestros propios criterios, a estar equivocados al hacerlo). Pero seguramente uno puede imaginar que *pareciese como si* el sol permaneciese quieto y la tierra rotase, siendo esta apariencia diferente del modo como las cosas aparecen de hecho. ¿Y qué hay si la velocidad de la rotación cambiase muy levemente, pero de repente, de cuando en cuando, y en cada ocasión, todos sintiesen una sacudida?

Al argüir a favor de la observación directa de la causalidad, Anscombe llama la atención sobre un punto sorprendentemente evocador de la afirmación tomista sobre la acepción primera del término «agente»: «Si... debe admitirse por ejemplo que “encontramos” cuerpos en movimiento, entonces ¿qué teoría de la percepción puede desacreditar la percepción de mucha causalidad?». ⁴⁰ Difícilmente podemos negar la observación directa de la causalidad y no obstante admitir la observación del movimiento. El movimiento ya señala en la dirección de la causalidad-agente.

2. *Movimiento, seres de razón, y la relación*

Ahora bien, si la acción está infectada de relación, también lo está el movimiento. En breve intentaré presentar la explicación tomista de este punto. Lo que se sigue de ello es que si ninguna descripción de un suceso en términos de causalidad puede presentar aquello en lo que éste consiste, porque implica relación, entonces tampoco ninguna descripción de un suceso como cambio o movimiento puede expresar aquello en lo que consiste el suceso. Ningún suceso consistiría en un movimiento. Considerar el modo como la relación está implicada en el movimiento nos devolvería a la relación agente-paciente.

Santo Tomás presenta el carácter relacional de movimiento en la conclusión de su comentario sobre el argumento aristotélico para defender que el acto del agente está en el paciente. Su exposición tiene, al menos en una pri-

39. *Ibíd.*

40. «Under a Description», p. 137.

mera lectura, un eco considerablemente humeano. Explica por qué, por un lado, el movimiento pertenece a las categorías de sustancia, cualidad, cantidad y ubicación (*ubi*), mientras por otro lado, todo movimiento es idéntico a una acción y una pasión. En el resto de esta sección y el principio de la siguiente me extenderé poco a poco en este texto, que empieza como sigue.

La definición [*ratio*] de movimiento no sólo se completa [*completur*] por lo que hay de movimiento en la naturaleza de las cosas, sino también por lo que la razón aprehende. Pues no hay nada de movimiento en la naturaleza de las cosas menos un acto incompleto, que es un cierto inicio de un acto completo en lo que es movido; como algo de blancura ya empieza a existir en lo que es blanqueado. Pero para que esta cosa incompleta tenga la definición de movimiento, es necesario además que la entendamos como una suerte de medio entre dos términos; el primero es comparada a ella como la potencia al acto, de donde se dice que el movimiento es un acto; el subsiguiente es comparada a ella como lo perfecto a lo imperfecto o como el acto a la potencia, en virtud de lo cual se dice que es el acto de algo en potencia, como dijimos arriba [*In III Phys. lec. ii, § 285*]. Por ello si algo, aunque incompleto, es percibido no como tendente hacia algo perfecto, entonces es llamado el término de un movimiento, y no será un movimiento según el cual algo es movido; como por ejemplo si algo empezase a ser blanqueado y la alteración fuese súbitamente interrumpida.⁴¹

Si este texto suena humeano es obviamente por la distinción entre lo que pertenece a un movimiento en la naturaleza de las cosas y lo que la mente aprehende al respecto. Santo Tomás desea ciertamente decir que los términos o conceptos según los cuales la mente aprehende, juzga y razona sobre cosas no siempre corresponden directamente a «las cosas mismas», o las expresa justo de la manera como existen fuera de la mente. Algo de lo que la

41. *Ratio motus completur non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur: sicut in eo quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus, requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo; quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut perfectum ad imperfectum vel actus ad potentiam, propter quod dicitur actus existentis in potentia, ut supra dictum est. Unde quodcumque imperfectum accipitur ut non in aliud perfectum tendens, dicitur terminus motus et non erit motus secundum quem aliquid moveatur; utpote si aliquid incipiat dealbari, et statim alteratio interrumpatur* (*In III Phys. lec. v, § 324*).

mente aprehende es fruto de su propia operación. Lo que existe en las cosas mismas es lo que Santo Tomás llama un ser «real»; lo que depende de la propia operación de la mente es un «ente de razón», *ens rationis*.

Además, sostiene que sólo el intelecto, y no los sentidos, es capaz de aprehender relaciones. Las relaciones implican orden entre cosas, y sólo el intelecto puede captar orden.

Sin embargo, Santo Tomás no distingue entes reales de entes de razón del mismo modo como Hume distingue estados de hecho y experiencia de relaciones de ideas. La distinción de Santo Tomás no le lleva a hacer de *todas* las relaciones entes de razón. Sólo la razón aprehende relaciones, pero no todas ellas dependen de la razón para tener status de «entes». Explicar esto esclarecerá el pasaje sobre el movimiento antes citado, y también la visión tomista de la relación entre agente y paciente.⁴²

Ahora bien, cuando Santo Tomás habla de «lo que pertenece a un movimiento en la naturaleza de las cosas», se refiere simplemente a lo que, en el ser de un movimiento, pertenece al orden del «ente real», como opuesto al orden del ente de razón. El primero, es el orden de las cosas que son entes *per se*; el último, el de las cosas que son entes meramente *per apprehensionem rationis*. El orden del ente real, explica, es el orden de las diez categorías.⁴³ La división según las categorías es una división de cosas «fuera del alma» y es la división propia del *ens perfectum*. También cae en parte dentro del orden del ente real la división de ente en acto y ente en potencia. Aunque no todo lo dividido en acto y potencia sea un ente real,⁴⁴ el ente real, el de las categorías, cae bajo esta división. Ente en potencia es *ens imperfectum et secundum quid*.⁴⁵ Así, poco después del pasaje sobre el movimiento antes citado, Santo Tomás dice: «en cuanto a lo que es de movimiento en la naturaleza de las cosas, un movimiento se sitúa, por reducción, en ese género que termina el movimiento, como lo imperfecto es reducido a lo perfecto, como dijimos arriba».⁴⁶ Hay tres tipos de género o categoría en los que el movimiento puede terminar: lugar (traslación o desplazamiento), cantidad (aumento y disminución) y cualidad (alteración).

Los entes reales no aportan los únicos términos a partir de los cuales pueden formarse las proposiciones verdaderas. Como también la verdad es

42. En esta discusión sigo ampliamente a McNerny, *The Logic of Analogy*, pp. 39-45.

43. Véase *In V Meta.* lec. ix, § 889 (sobre *Metafísica* V, cap. 7, 1017a24).

44. *Ibid.*, § 897.

45. *Ibid.*, § 889.

46. *Quantum... ad id quod in rerum natura est de motu, motus ponitur per reductionem in illo genere quod terminat motum, sicut imperfectum reducitur ad perfectum, ut supra dictum est.* La referencia es a *In III Phys.* lec. i, § 281.

uno de los sentidos de «ente», los objetos significados por términos que no significan entes reales pueden adoptar el nombre «entes» en la medida en que pueda haber una verdad sobre ellos. Tales son, por ejemplo, las negaciones y las privaciones, e.g. la ceguera. No son entes reales, pues no ponen nada suyo; no tienen esencias.⁴⁷ Son entes como objetos de pensamiento y materia para la verdad (entes de razón). Sin embargo, aunque no sean entes reales, pueden ser inherentes y atribuidos, verdaderamente, a entes reales. Es un hombre real el que es ciego.

Ahora bien, junto a cosas como negaciones y privaciones, también hay otro tipo de ente de razón, uno que no es atribuido a cosas como son en sí mismas, sino precisamente a cosas como aprehendidas por la razón o como conocidas. Son las llamadas «segundas intenciones», y son la materia de la lógica; por ejemplo, especies, géneros, etc.⁴⁸ Animal, por ejemplo, es un género. Pero animal es llamado un género no como existe en las cosas, sino como es conocido. De otro modo, Lassie sería un género. Género se dice de animal en la medida en que animal no solo existe en su ser real, sino que además se convierte en un objeto de la razón. Género se dice de animal en la medida en que es una materia de conocimiento o ciencia.

Además, todas estas segundas intenciones expresan tipos de relación, que es nuestra principal preocupación en este momento. Por ejemplo, «especie» expresa una relación de mismidad o unidad en la definición. Sólo en el género de relación puede haber algo *totalmente* de razón, algo que no es ni un ente real ni algo dicho de un ente real, y con todo materia de verdad.⁴⁹ Así, algunas relaciones son incuestionablemente meros entes de razón.

Llegado este punto, la cuestión se complica inevitablemente. Hay un texto de las *Quaestiones disputatae de potentia* (q. 7, a. 9), en el que Santo Tomás presenta los diferentes tipos de relación con gran detalle. (Así que para no crear más confusión citando demasiados textos, expondré simplemente las partes relevantes de este.) Según dicho texto, las relaciones no sólo existen en el reino de la lógica. Algunas son entes reales. Otras son sólo entes de razón, pero sin embargo son atribuidas a entes reales. No son materias lógicas.

Una relación de razón consiste en un cierto orden de cosas comprendidas. Pero entre órdenes de este tipo, sólo algunos son atribuidos a las cosas entendidas *como tales*. Este es el ámbito de la lógica. Pero otras relaciones de razón, relaciones de razón no lógicas, son atribuidas a cosas reales. (Esto no

47. Cf. *De ente et essentia* 1.

48. Véase *In IV Meta.* lec. iv, § 574.

49. Véase McInerny, *The Logic of Analogy*, p. 40.

es una contradicción; ya vimos como Santo Tomás habla de atribuir entes de razón, como negaciones o privaciones, a entes reales.) Lo que hace de aquellas relaciones de razón, en vez de relaciones reales, es que el orden que expresan no es algo que las cosas «tengan». No es una entidad distinta y positiva perteneciente a ellas, un *ens perfectum*. Es sólo algo que se sigue, por «un tipo de necesidad», de nuestro modo de entenderlas. Volveré a esto en un momento.

Ahora bien, en el pasaje sobre el movimiento, Santo Tomás pretende decir claramente que lo que la definición (*ratio*) de movimiento implica es en parte un ente real, y en parte un ente razón. El ente real lo sitúa en la categoría de la cantidad, la cualidad o el lugar. El ente de razón es claramente un tipo de relación. Para entender algo como un movimiento, debe ser entendido como «una suerte de medio entre dos términos». Por ello debemos preguntar qué tipo de ente de razón es esta «medianía». ¿Es atribuido a cosas reales, o es un aspecto meramente lógico?

3. La irreductibilidad del movimiento

El texto del *De potentia* facilita la obtención de una respuesta. Tras perfilar la distinción entre relaciones lógicas y no lógicas de razón, Santo Tomás distingue cuatro tipos de relaciones no lógicas de razón o razones atribuidas a cosas reales. La primera de ellas es una relación que se sigue del hecho de que el intelecto a veces trata a la manera de entes a cosas que no son entes. (Esto no es falso, pues el intelecto es consciente de que es meramente una manera de tratar las cosas.) Como ejemplo de ello pone a la mente tomando dos cosas futuras, o una cosa presente y una futura, y entendiendo una con un orden respecto a la otra, diciendo que una está *antes* que la otra. La futura no es un ente real (aún); pero debemos tratarla a la manera de entes reales precisamente para poner las cosas en una cierta relación con ella. Por ejemplo, cuando Heidegger dice que el tiempo viene desde el futuro, alinea el futuro en el tiempo presente del verbo «venir», tratándolo a la manera de un ente realmente existente. Es el mismo tipo de tratamiento implicado al hablar de una «línea del tiempo» o del tiempo como «dimensión».

Este es evidentemente el tipo de relación de razón que se da en el caso del movimiento. Que en un momento dado una cosa esté en movimiento consiste en parte en que tenga un acto imperfecto, y en parte en que sea considerada un medio entre dos términos, uno pasado y otro futuro. Sólo entendiendo una cosa en esta relación podemos entenderla en movimiento. Esto es lo

que debe añadirse para completar la noción de movimiento, además de la noción de acto incompleto.

Podemos señalar que incluso la noción de acto incompleto implica una cierta *comparación*, y por tanto un tipo de relación. Por ejemplo, lo tibio es entendido como imperfectamente caliente, en comparación con dos cosas: algo nada caliente, y algo lisa y llanamente caliente. En comparación con la primera, lo tibio está en acto o es perfecto; en comparación con la última, es imperfecto. Semejante comparación puede no obstante darse perfectamente entre tres cosas realmente existentes —una relación *real*—⁵⁰ y puede no implicar movimiento alguno. Pues para que haya movimiento, es necesario que haya un orden en la cosa movida, *desde* su propio ser menos perfecta o en relativa potencia *hacia* su ser aún más perfecta o ulteriormente actualizada.

El acto imperfecto de calor en lo calentado es en sí un movimiento; no, de hecho, según lo que está meramente en acto, sino en cuanto, al estar ya en acto, tiene un orden hacia un acto ulterior; pues si quitásemos el orden hacia un acto ulterior, entonces el acto mismo, por muy incompleto que fuese, sería el término de un movimiento y no un movimiento; como ocurre cuando algo es parcialmente calentado. El orden hacia un acto ulterior pertenece empero a lo que está en potencia hacia él. Asimismo, si el acto incompleto es considerado sólo como ordenado hacia un acto ulterior, según el cual tiene el carácter de potencia, no tiene el carácter de movimiento, sino el de principio de movimiento; pues así como un calentamiento puede empezar en lo que está frío, también puede empezar en lo que está tibio.⁵¹

Sin embargo, el orden de un movimiento entre algo pasado y algo futuro no puede ser simplemente cuestión de prioridad y posterioridad temporal, su estar después de una cosa y antes de otra. Algo tibio puede haber estado previamente frío y después puede estar caliente, y sin embargo quizás en este momento no está siendo movido o calentado en modo alguno. Llegar tras un

50. Véase I, q. 13, a. 7.

51. *Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus: non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum; quia si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus motus et non motus, sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus: potest enim incipere calefactio sicut a frigido, ita et a tepido* (In III Phys. lec. ii, § 285).

estado de relativa potencia y antes de un estado de relativa actualidad no basta para que algo constituya un movimiento; puede ser precisamente una pausa en un movimiento, que lo divida en dos movimientos. Si el movimiento es uno, es porque disfruta de una cierta unidad, en forma de continuidad, con sus términos. El movimiento sólo continúa mientras permanece el «orden hacia un acto ulterior» en la cosa movida.

En otras palabras, el que la cosa haya estado previamente en un estado de relativa potencia, y que subsiguientemente esté en un estado de relativo acto, no puede ser meramente accidental a ella, en la medida en que es *movida* de un estado al otro. El «estar en potencia» de los primeros estadios del movimiento debe ser la potencialidad misma que estos estadios proveen *para* los últimos estadios; el estar en acto de los últimos estadios debe ser la actualidad *de* la primera potencialidad. El estar en acto que es propio del movimiento *depende* del previo estar en potencia, y el estar en potencia que es propio de él *depende* del subsiguiente estar en acto. Algo puede estar tibio sin haber estado previamente frío, o subsiguientemente caliente, pero algo es calentado sólo *si* estaba previamente más frío, y estará subsiguientemente más caliente.

Así, el acto imperfecto tiene entidad de movimiento, en la medida en que se compara con el acto ulterior como potencia, y en la medida en que se compara con algo más imperfecto como acto. Por ello [el movimiento] no es ni la potencia de algo existente en potencia ni el acto de algo existente en acto, sino que es el acto de algo existente en potencia: tal que por el hecho de ser llamado «acto», tiene designado un orden hacia una potencia anterior, y por el hecho de ser llamado «de algo existente en potencia», tiene designado un orden hacia un acto ulterior.⁵²

En otras palabras, la actualidad de lo que está en movimiento, como tal, no es meramente la actualidad de un potencial que tiene entonces. Por ejemplo, lo que ahora está actualmente caliente también tiene ahora la capacidad de estar caliente, pero la actualidad de esta capacidad no es un movimiento; es simplemente estar caliente. La actualidad de lo que está en movimiento

52. *Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia: ut per id quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius ad ulteriorem actum (In III Phys. lec. ii, § 285).*

debe ir precedida de su potencia. Pues de hecho todo movimiento es potencialmente divisible en partes, una tras otra; las partes previas hacen posibles las subsiguientes. Toda cosa en movimiento en este momento estaba en movimiento previamente.⁵³ Y el estar en potencia propio de lo que está en movimiento no es meramente la potencialidad de algo que puede tener pero no tiene. Es precisamente la potencialidad de algo que aún no tiene pero tendrá, a saber, un movimiento ulterior. Pues si no tendrá ningún movimiento ulterior, entonces ya está parado. Mediante su movimiento, lo que es movido está continuamente tanto eliminando como perfeccionando su propia potencialidad para ese mismo movimiento. Mientras el movimiento existe, es incompleto, y cuando está plenamente actualizado, cesa.

En resumen, aunque la relación que completa la definición de movimiento es una relación de razón, es atribuida al movimiento tal como es en sí mismo, no meramente a como es en nuestro conocimiento. Un acto imperfecto que no tiene ese orden no puede ser un movimiento. A menos que semejante orden le sea atribuido, no puede ser entendido como el acto de algo móvil *qua* móvil, el ejercicio mismo de su movilidad. Un movimiento es un modo de acto imperfecto diferente del que no es un movimiento. La diferencia no es de grado o tipo. Ser calentado no significa estar más caliente que lo que no es calentado. La diferencia entre lo que es calentado, y lo que sólo está tibio pero no es calentado, es que ser calentado es tender a estar más caliente y, de hecho, a ser calentado ulteriormente. La diferencia respecto a lo que sólo está en el inicio de ser calentado es que lo que es calentado ya ha sido calentado y, de hecho, ya ha estado *siendo* calentado. La definición de movimiento significa: la actualidad de lo que todavía está en potencia de *esa misma actualidad*. Ninguna actualidad salvo el movimiento tiene ese carácter.

D. ACCIONES COMO SUCESOS QUE CONSISTEN EN CAUSACIONES

1. La relación real entre movimiento y motor

Un movimiento es pues un tipo de suceso irreductible. No puede hacerse consistir en algo que no sea un movimiento. Describir algún suceso como un movimiento es describirlo relativo a sus términos; pero un movimiento es precisamente un tipo de suceso al que es intrínseca alguna relación con tér-

53. Cf. *Física* VI, cap. 5, 236a14-28.

minos. La característica decisiva a este respecto parece ser la continuidad entre sus términos.⁵⁴ Es concebible que algo pase de un estado de potencia a un estado de actualidad mediante una serie de pasos discretos; pero ninguno de esos pasos será un movimiento desde el primer estado hasta el último, y de hecho no habrá semejante movimiento. Es imposible analizar lo continuo, si es realmente continuo, en lo discreto.

Obviamente los términos de un movimiento son extrínsecos entre sí. También lo son todos los estados de la cosa movida en diferentes puntos del movimiento (entendiendo por «estados de la cosa movida» simplemente a su forma correspondiente en el género de su movimiento, e.g. cuán caliente está). Con todo, los términos, y cualquier estado intermedio, también están, en cierto modo, unidos por el movimiento mismo. Pues los términos de un movimiento no son más separables del movimiento de lo que los límites de un cuerpo son separables del cuerpo; por hipótesis, el movimiento es uno. Así, describir un suceso como movimiento es describirlo relativo a sus términos; pero los términos, como los estadios intermedios, no son extrínsecos al suceso. Algunos sucesos consisten en movimientos.

No obstante, no deberíamos olvidar que Santo Tomás dice que las relaciones de razón, aun atribuidas a cosas reales, no son relaciones que la cosa real «tenga». Eso significa precisamente que no son entes reales. En el caso del movimiento, la relación con los términos del movimiento no puede ser una relación real, pues los términos mismos no son reales, i.e. no son reales mientras el movimiento es. El orden de los términos es atribuido al movimiento, y de este modo es hecho inteligible como movimiento; pero el orden mismo no es un ente real.

Esta es una doctrina difícil de captar. Extraer dos de sus corolarios puede contribuir a clarificarla. Estas dos implicaciones nos remitirán a la consideración de acción y pasión.

El primer corolario es que el movimiento mismo, en sí mismo, es algo sólo inteligible imperfectamente. Para ser plenamente entendido, debemos referirnos a términos extrínsecos a él. Esto se sigue de la manera por la cual, según Aristóteles, un movimiento como un todo es propiamente especificado o definido: por los términos que constituyen su propio principio y final. «El punto de partida y el adónde otorgan la especie».⁵⁵

54. Véase Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, p. 197, citando la *Física* V, cap. 4, 227b20. Naturalmente, la «continuidad» requerida para que un movimiento sea tal puede diferir en diversos tipos de movimiento. No decimos que un hombre ha interrumpido la escritura de un libro sólo porque se ha ido a comer.

55. *Ética Nicomáquea* X, cap. 3, 1174b4.

Pero entender un movimiento implica más que especificarlo, porque un movimiento siempre es un movimiento de algo; tiene un sujeto. Un movimiento es un movimiento sólo en la medida en que es el movimiento de una misma cosa, y de una cosa capaz de semejante movimiento. Entender un movimiento también implica entender su pertenencia a su sujeto.

Así llegamos al segundo corolario de la doctrina tomista: el orden implicado en el movimiento no es una relación real. No es una relación real porque es entre términos que no coexisten, ya sea mutuamente o respecto al movimiento. ¿Por qué los términos de la relación implicados en el movimiento nunca coexisten? Porque son contrarios. Dichos en el modo más general, son el estar en potencia y el estar en acto respecto a la misma forma o disposición. Ahora bien, es precisamente esto, la contrariedad de los términos, lo que implica un *sujeto* del movimiento, distinto de cada uno de los términos. De otro modo la unidad del movimiento es ininteligible.⁵⁶ Quizás la única característica conocida de este sujeto es que es algo capaz de movimiento, pero es necesario un algo semejante. Debe haber algo cuya continua *mismidad* aporte la continuidad del movimiento, su continuo *ser un movimiento*.

Ahora bien, el sujeto de movimiento, precisamente como tal, es lo que es capaz de padecer el movimiento. Pero para ser capaz de padecer el movimiento debe (según la misma capacidad) ser capaz de existir bajo cada uno de los términos del movimiento. El sujeto debe ser capaz de existir en acto, y capaz de existir en potencia.

De hecho ello también implica que en sí mismo el sujeto debe ser capaz de ser movido y capaz de no ser movido. Su ser movido es algo *contingente*, capaz de ser o no ser. Así, durante la primera parte de su movimiento, *no* está sujeto a la segunda parte del movimiento (y viceversa). Más en general, si el movimiento es algo continuo, entonces es potencialmente divisible; podría ser interrumpido, o al menos no hay nada en el movimiento mismo que impida su interrupción.

La atención se centra, repetimos, en el sujeto precisamente como movido y capaz de ser movido, no como poseedor de cualquier otra característica. La capacidad del sujeto para el movimiento no puede consistir en sí en un orden hacia cualquiera de los términos del movimiento; aunque posea tal or-

56. Por ello Anscombe, contra la afirmación humeana de que no «encontramos» causalidad, dice: «cuando consideramos qué podemos decir que “encontramos”, tenemos derecho a rebatir a Hume, y decir que tampoco percibimos cuerpos, como bolas de billar, acercándose mutuamente. Cuando “consideramos la materia con suma atención”, sólo encontramos una impresión de viaje producto de las sucesivas posiciones de una mancha blanca y redonda en nuestros campos visuales... etc.» («Causality and Determination», p. 137).

den, no por ello se muestra capaz de movimiento. Pues no puede consistir en un orden hacia *ambos* términos; no puede haber cosa semejante. Los términos son contrarios entre sí, y se excluyen entre sí. Un orden que fuese un orden hacia ambos se destruiría a sí mismo. Así, centrándonos de nuevo en la cosa precisamente como movida, que sea sujeto de cualquiera de los términos del movimiento, y que de hecho sea sujeto del movimiento, es algo *accidental* a la cosa, que no le pertenece *per se* o, en palabras de Santo Tomás, «en su propia naturaleza».⁵⁷

Una vez más, el meollo es la cosa *como movida*. Que algunas cosas sean movidas «por naturaleza», sólo puede deberse a que tienen una naturaleza *compuesta*: no sólo una capacidad de ser movidas, sino también algo, necesariamente distinto de esa capacidad, que sirve de principio ordenándolas hacia sus movimientos.

El movimiento es accidental, algo que meramente «ocurre» a lo que es movido, precisamente *qua* movido. Y ello significa que entender la pertenencia del movimiento a la cosa no es posible si nos atenemos sólo al movimiento y a la cosa misma, *qua* movida. Como en el caso del movimiento mismo, debemos recurrir a algo realmente extrínseco para completar la exposición. En este caso, no recurrimos a los términos según los cuales definir el movimiento, sino al origen de éste. Recordemos el ya familiar pasaje sobre la noción de acción: «desde el momento en que la disposición de un ser se cambia por el movimiento, era evidente que se daba [*accidere*] alguna causa».⁵⁸

Ello nos remite, al final, a la conclusión de la discusión tomista sobre el movimiento en relación a las categorías. Como vimos, lo que es real en el movimiento mismo pertenece a la cantidad, la cualidad o el lugar.

Pero en cuanto a lo que la razón aprehende sobre el movimiento, a saber, que es un cierto medio entre dos términos, la nota de causa y efecto ya está implícita; pues la reducción de algo de la potencia al acto no es salvo por alguna causa agente. Y a este respecto el movimiento pertenece a la categoría de la acción y a la de la pasión; pues estas dos categorías son tomadas según las notas de causa agente y efecto.⁵⁹

57. Cf. I, q. 28, a. 1, cuerpo y ad 3.

58. I, q. 41, a. 1, ad 2.

59. *Sed quantum ad id quod ratio apprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus: nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis: haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus (In III Phys. lec. v, § 324).*

Ahora bien, si la acción y la pasión son categorías, entonces deben ser «entes reales». Obviamente, son accidentes. Ninguna sustancia es precisamente una acción o una pasión. Como todos los accidentes, éstas se dicen de las sustancias por medio de algún tipo de denominación.⁶⁰ Pero, como opuestas a los accidentes «intrínsecos», tal que el color, las denominaciones por la acción y la pasión son de «algo extrínseco».⁶¹ Se toman «según las notas de causa agente y efecto».

La conclusión es que tanto la acción como la pasión implican intrínsecamente relación, y relación *real*. La relación real es la dependencia de un efecto respecto a su causa.⁶² En contraste con la relación de un movimiento con el pasado y el futuro, esta relación no puede ser algo que no sea un ente real. Mucho menos puede ser una relación lógica. Pues la dependencia del efecto respecto a su causa es su *existir* gracias a la causa.⁶³

2. La continuidad de acción entre agente y paciente

Ahora bien, al abogar por la irreductibilidad del movimiento como tipo de suceso, a pesar de estar implicado en una relación (y una mera relación de razón sin más), enfatice la continuidad del movimiento entre sus términos. Mi eventual pretensión es abogar por la irreductibilidad de la acción. Si la acción se basase en una relación *real*, entonces su irreductibilidad parecería seguirse *a fortiori* de la del movimiento. Pero como modo de confirmar esta conclusión, también parecería posible aislar un tipo de continuidad, análoga a la del movimiento, perteneciente a la acción. Por continuidad no entiendo aquí continuidad en el tiempo. Entiendo que parece haber un tipo de puente o vínculo entre lo que ocurre en el agente y lo que ocurre en el paciente, y sugiero que se trata de la acción misma. Agente y paciente son sin duda extrínsecos entre sí. Pero no son extrínsecos a la acción.

No es impropio que el acto de una cosa esté en otra, porque [por ejemplo] la enseñanza es el acto del maestro, pero no obstante tiende de

60. *Ibíd.*, § 322; cf. *Categorías* 1.

61. *In III Phys.* lec. v, § 322. Como las cosas son denominadas acción y pasión por algo extrínseco, no es una contradicción decir que el movimiento implica sólo las categorías de cantidad, cualidad y lugar, y decir pues que un movimiento es una acción o una pasión. Lo intrínseco a un movimiento es sólo algo en la categoría de cantidad, cualidad o lugar.

62. Cf. *De pot.* q. 7, a. 10.

63. Véase más abajo, p. 110.

él hacia otro *continua e ininterrumpidamente*; de donde el mismo acto es «de este», esto es, del agente, como recibido de él, y sin embargo está en el paciente, como recibido en él. Pero sería impropio que el acto de uno estuviese en otro de la manera misma como ese acto es suyo [del primero].⁶⁴

Esta exposición tiene varias implicaciones. Primero, es un error concebir la acción del agente como simplemente distinta de la pasión del paciente. Son el mismo acto, tomado ora como recibido del agente, ora como recibido por el paciente; igual que si alguien viaja de Chicago a Los Ángeles, su viaje desde Chicago es el mismo que su viaje a Los Ángeles. Esto significa a su vez que la acción *no* es la *causa* de la pasión, al menos no su causa agente. Es más bien eso *por* lo cual, formalmente, el agente es la causa de algo en el paciente. Es lo que establece la relación entre el agente y el paciente. Así, es cierto que describir algún ente como un *agente* es describirlo por referencia a algo extrínseco; por ello el Aquinate dice que cuando un término es *predicado* de un sujeto según una acción o pasión, la predicación siempre es mediante un tipo de denominación extrínseca.

Admitiendo que un movimiento es uno, las categorías que son respecto al movimiento son dos, en la medida en que las denominaciones predicamentales se toman de diversas cosas extrínsecas. Pues una cosa es el agente, del cual, como de algo extrínseco, se toma la categoría de pasión, mediante denominación; otra es el paciente, por medio del cual es denominado el agente.⁶⁵

Por ello la descripción de algo como un *agente* no puede ser una descripción que exprese en qué *él* consiste.

Pero, por oposición a lo que se predica, lo que el predicado de acción *significa*, a saber, una acción, no tiene por qué ser algo significado por una denominación extrínseca. De otro modo tendríamos una regresión infinita, o al menos deberíamos reconocer que *algo* sirve por sí mismo, como principio de una relación, i.e. como aquello por lo cual los sujetos de la relación están unidos en la relación. Pues la acción es aquello gracias a lo cual el agente consigue ser denominado por referencia al paciente. Si desempeña este papel sólo por denominación extrínseca, entonces debe haber *otra* cosa gracias a la

64. *In III Phys.* lec. v, § 316; el subrayado es mío. Véase *Física* V, cap. 4, 227b20.

65. *In III Phys.* lec. v, § 322.

que entable una relación con aquello respecto a lo cual es denominado. Debe haber algo que, siendo uno, abarque ambos términos de la relación (aunque no necesariamente del mismo modo).⁶⁶

Pero si este principio de unidad abarcase los términos sólo según su modo de ser entendidos, y no en sí mismos, entonces no sólo no habría nada que *consistiese* en una acción, sino que tampoco lo habría que pudiese ser *llamado* verdaderamente una acción. Recordemos el caso del movimiento. El hecho de que algo esté ora en un estado, ora en otro, no justifica por sí sólo que haya sido sujeto de un movimiento de uno hasta otro. Ni siquiera el que mientras tanto haya estado en estadios intermedios basta para justificarlo. Ninguno de estos hechos implica acto alguno que sea esencialmente *de* un estado *a* otro. Aquello por lo cual los términos de un movimiento están unidos debe estar *en* la cosa movida, si se trata realmente de un movimiento. Asimismo, el hecho de que el acaecimiento de algún suceso en un cosa vaya seguido, incluso inmediatamente, del acaecimiento de otro suceso en otra cosa (aun en otra cosa contigua a la primera) no justifica por sí sólo que una sea, en virtud del suceso en ella, el agente del suceso en la otra. Llamarla «agente» significa que de algún modo el suceso en la otra cosa viene *de* la primera, y que ésta hizo algo *a* la otra. Como observa Anscombe, esta nota de venir «de», esta derivación, reside en el corazón mismo de la noción de causalidad.⁶⁷ Así, afirmar que una acción existe totalmente en el agente es negar que haya no sólo algún suceso que consista en una acción, sino también alguna relación genuinamente causal según la cual un suceso pueda ser verdaderamente *llamado* una acción.⁶⁸

Algunos sucesos deben consistir en acciones, y pertenecer tanto al agente como al paciente; aunque la acción implique un suceso que está totalmente en el agente y un suceso que está totalmente en el paciente, no obstante és-

66. Véase Brentano, *The Psychology of Aristotle*, p. 43: «De estas dos causas [eficiente y final] resulta el efecto mismo, que consiste en esto: el objeto afectado ahora recibe en actualidad la forma que ha contenido potencialmente; pues el efecto está en el objeto afectado, no en el agente, al menos no en el agente como tal. Pero lo que tuvo la capacidad de ser afectado es actualmente afectado por la cosa misma mediante la cual lo que tuvo la capacidad de acción pasa a ser actualmente activo. La misma actualidad es recibida por la capacidad pasiva y además actualiza la correspondiente cosa activa; al ser la afección de uno, pertenece al mismo tiempo al otro como efecto.»

67. «Causality and Determination», p. 136.

68. Debe señalarse que incluso si Hume tuviese razón al afirmar que nuestra única base para *juizar* que una cosa es la causa de otra es el acaecimiento regular de la sucesión de una tras otra en continuidad espacio-temporal, ello sigue sin ser lo que *entendemos* por llamar a una la causa de la otra. Entendemos que la otra deriva de la primera.

tos no pueden ser totalmente extrínsecos a la acción misma, sino que deben constituir su punto de partida y su final.⁶⁹

3. La irreducibilidad de la acción

Aclaremos posibles malentendidos sobre la conclusión que acabamos de alcanzar. La afirmación no es, por ejemplo, que cuando una navaja rebana una naranja, haya un suceso en la navaja, digamos su movimiento descendente; otro suceso en la naranja, su división en dos mitades; un tercer suceso que es el rebanamiento, o que, al ocurrir entre los otros dos, hace que los tres constituyan un rebanamiento (este tercer suceso consistiría en la «producción» de la división de la naranja mediante el movimiento descendente de la navaja). Ello nos llevaría a preguntas absurdas, e.g. ¿cuánto tiempo requirió que la división de la naranja fuese producida por el movimiento descendente de la navaja? Uno puede preguntar empero cuánto tiempo requirió que las mitades de naranja fuesen producidas por la navaja.

La afirmación es simplemente que el rebanamiento no puede consistir sólo en el movimiento descendente de la navaja. No puede consistir en nada meramente extrínseco a la división de la naranja. El término «rebanamiento» no añade referencia alguna a un suceso ulterior o separado además de estos dos. En cambio, representa a esos dos como elementos ordenados de un solo suceso. En relación a dicho suceso, la descripción de cada uno de ellos por separado es meramente abstracta.⁷⁰ El orden entre ellos debe estar en el suceso mismo. La relación de agente y paciente entre la navaja y la naranja se sigue de este orden. Decir que la descripción de algo como una acción, i.e. implicando alguna relación agente-paciente, es siempre una función de consideraciones meramente extrínsecas es destripar la relación. Si los sucesos siempre consisten solamente en «cambios o persistencias en estados de objetos individuales continuos»,⁷¹ entonces ningún suceso sería una acción. En general, la acción-descripción debe ser una forma irreducible de descripción de suceso.

El argumento que acabamos de presentar se parece en cierto modo al propio argumento de Donagan contra la pretensión de Geach de que «los su-

69. Véase I-II, q. 1, a. 3 ad 1: *finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu; quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.*

70. Véase Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, p. 200; también *Summa theologiae* I-II, q. 72, a. 7 ad 3, citado más arriba, n. 28.

71. Donagan, *Choice*, p. 38.

cesos son construcciones lógicas basadas en la gente y en las cosas». ⁷² Donagan sostiene que las descripciones definidas de sucesos no pueden reducirse a descripciones de los objetos en (o respecto a) los que ocurren los sucesos, porque una de las propiedades de los sucesos es relacionar con el tiempo las cosas respecto a las que ocurren. Las cosas que no son sucesos no están *per se* relacionadas con el tiempo. Si tienen una relación con el tiempo, no meramente en virtud del modo como la mente las considera sino en sí mismas o «realmente», entonces deben tener en sí mismas algo relacionado con el tiempo *per se*, y ese algo es un suceso.

Eso no significa que suscriba totalmente la posición por la que Donagan aboga aquí; la visión de Geach me parece más plausible. Sólo deseo decir que, así como de no todo lo que uno pueda decir sobre la gente o las cosas puede sacarse *cualquier* noción de suceso, y por ello las nociones de suceso muestran que ser gente u cosas no es todo lo que hay de la gente y las cosas; del mismo modo, de no todo lo que uno pueda decir sobre sucesos puede sacarse *cualquier* noción de acción. ⁷³

Los meros cambios o persistencias no son bases suficientes para el tipo de relación que implican las nociones de acción. Una relación con el tiempo no es una relación causal, sino una basada en una comparación entre la cosa fechada y el movimiento respecto al que es fechada, una relación con una medida. ⁷⁴ Las relaciones de comparación pueden ser «reales» y no meramente «de razón», i.e. pueden basarse en lo que pertenece a las cosas comparadas en sí mismas, no sólo en la consideración mental de ellas; pero no obstante,

72. *Ibid.*, p. 32; la cita es de Geach, *Logic Matters*, p. 313.

73. Nada de esto contradice a Geach; cuando dice que los sucesos son construcciones lógicas basadas en la gente y en las cosas, se refiere obviamente a la gente y las cosas que están actuando, moviendo, etc. La posición de Donagan es más radical: las proposiciones referentes a sucesos individuales no pueden ser reformuladas con éxito en proposiciones en las que los únicos individuos referidos sean sustancias. Obviamente, Donagan tiene razón en que para relacionar las sustancias con *tiempos individuales* (e.g. fechas) son necesarios sucesos individuales; pero esto apoya su posición sólo en la asunción de que los momentos mismos son irreducibles. Su ejemplo es: «La batalla de Ramillés tuvo lugar en 1706». Según él, esto puede *aparentemente* transformarse en «En 1706, una vez y sólo una, algunos ejércitos batallaron en Ramillies»; pero ello es sólo aparente, pues el «en» indica una relación, y esa relación sólo puede ser entre la batalla y la fecha. Pero, replico yo, ¿qué pasa si eliminamos la fecha? «Cuando habían pasado 1706 años desde que Jesucristo naciese (en opinión de quienes hicieron el calendario), y antes de que pasaran 1707 desde entonces, algunos ejércitos batallaron en Ramillies». No deseo negar que hay sucesos individuales (o, lo que es lo mismo, colores individuales, o relaciones o tamaños), sino sólo que sean irreducibles. En términos de predicación ello significaría que todo lo que modifica sucesos también modifica sus sujetos, que son sustancias; lo contrario no ocurre. Si Sócrates corría lentamente, entonces Sócrates era lento (al correr); pero si Sócrates es calvo y se evade de la cárcel, no se sigue que se evada calvamente ni que sea evasivamente calvo.

74. Cf. *In III Phys.* lec. v, § 322.

la comparación misma, i.e. la combinación misma de las cosas comparadas de la que se sigue la relación, es obra de la mente. Por contra, afirmar una relación causal entre dos cosas es afirmar una combinación que les pertenece en sí mismas, no sólo en la mente; pues es como decir que una viene de (*existe* en virtud de) la otra. En el caso de las cosas así relacionadas, no sólo algo en ellas *especifica* la relación, como a veces es el caso en las relaciones de comparación, sino además algo en ellas debe *suscitar* la relación.

Obviamente, si la actividad del agente, *qua* agente, está en el paciente, *qua* paciente, entonces hay un sentido en el que Anscombe tiene razón: el tiempo de terminación de una acción *es* el tiempo de terminación de la actividad del agente en la materia. La observación de Aristóteles es precisamente que «la actividad del agente en la materia» no está confinada a lo que ocurre en el agente. La actividad en el paciente, *qua* paciente, no sólo es la actividad del paciente, sino *también* la del agente. Eso quizás sea paradójico; ¿pero es más paradójico que la causalidad misma? Afirmar una relación causal es afirmar algún tipo de pertenencia de lo que es el efecto a lo que es la causa. De un efecto se dice que es «debido a», «perteneciente a» la causa, que existe «gracias a» la causa, etc. Eso no es posible a menos que el sujeto del efecto haya estado de algún modo unido a la causa, se comuniqué con él, de modo que ambos constituyan en cierto modo una sola unidad de operación. Con todo, la naturaleza de la unión no es tal como para obliterar la distinción entre ambos; más bien depende de la distinción, pues sus papeles respectivos en la producción del efecto son asimétricos.

E. AGENTE Y PACIENTE EN LA ESPECIFICACIÓN DE ACCIÓN

Las consideraciones finales —que nos servirán de introducción al próximo capítulo, sobre la finalidad— pueden clasificarse bajo tres encabezamientos, surgidos de la tesis según la cual el acto de un agente termina en aquello sobre lo que se actúa. Primero, debemos abordar la relación entre una acción y la actividad en el agente mismo; después, la relación entre la acción y lo que ocurre en el paciente. Para discutir eso deberemos sacar a colación la noción de intención de un agente. La cuestión final concierne a la necesidad de considerar al paciente, o la relación acción-pasión, no sólo en la exposición de la acción, sino también en la exposición de la intención.

1. La acción y la actividad en el agente

Ahora bien, si la acción de un agente no es necesariamente idéntica a la actividad o movimientos en el agente mismo, ni siquiera a la actividad mediante la cual cumple inmediatamente (sin ninguna actividad ulterior en él) esa acción, ¿qué es la relación entre la actividad en el agente y su acción? Como insiste Davidson, no puede ser que su actividad le cause cumplir esa acción.⁷⁵ No te causaste a ti mismo matar a alguien moviendo tu dedo. La formulación reflexiva implica que teniendo un efecto *sobre ti*, el movimiento de tu dedo resultó en la muerte de otro. Sin embargo sería totalmente natural decir que mataste al hombre «mediante» mover tu dedo y «mediante» implica alguna suerte de causalidad.⁷⁶ En este caso la causalidad es lo propio de un medio o instrumento, cuya causalidad, relativa a la acción del agente principal, el Aquinate asimila a la causalidad material.⁷⁷

No toda causa de algo es una causa de su inicio mismo o una causa de la que dependa todo a su respecto. Las partes a veces son causas, en cierto modo, de las cosas de las que son partes, aunque obviamente no son causas de sí mismas; los medios para cumplir ciertas acciones pueden ser partes de las acciones de las que son medios. Tampoco toda causa queda totalmente fuera de aquello de lo que es la causa. De hecho, en algunos casos lo que es designado como causa es idéntico («en sujeto») a aquello de lo que es la causa. El ejemplo de Anscombe es el del presidente de los Estados Unidos, quien es Comandante en Jefe «mediante» el ser presidente. Asimismo, en el caso de matar a alguien «mediante» dispararle, la causalidad es material. Consiste en constituir el potencial para algo. Lo que permite que la acción sea un asesinato es que es un disparo.

No todos coinciden con esta exposición. Carr rechaza por ejemplo la «tesis de la identidad» (la misma acción puede admitir varias descripciones verdaderas lógicamente contingentes) precisamente sobre la base de que un medio no puede ser idéntico a aquello de lo que es medio.⁷⁸ Su argumento es que si fuesen idénticos, sería imposible una deliberación. Puedes haber decidido emprender alguna acción, sin haber encontrado aún el modo de lograrla; por ello, ¿cómo puede ser el camino que finalmente adoptas idéntico a la acción originalmente propuesta? Las acciones obtienen sus nombres de sus ob-

75. «Agency», en *Essays*, pp. 56ss. Véase también Anscombe, *Intention*, pp. 37-47.

76. La «locución-mediante» («by-locution») recibe una exhaustiva discusión de Bennett en *Events and their Names*, pp. 213-31; véase también *The Act Itself*, cap. 2.

77. Véase e.g. I-II, q. 17, a. 4; q. 18, a. 6.

78. «Practical Inference and the Identity of Actions».

jetos, y en la medida en que sus objetos son entidades distintas, también ellas lo son.

El ejemplo ofrecido por Carr le ayuda: rellenar un depósito de agua accionando una bomba. Yo admitiría que son acciones distintas, porque sus objetos son entidades distintas. El objeto de la acción de un agente no es sino el paciente,⁷⁹ y la bomba no es lo mismo que el depósito de agua. Pero a veces la distinción entre los objetos de los que se derivan las diversas descripciones de las acciones no es una distinción entre diversas entidades o sujetos, sino sólo entre diversas descripciones del mismo sujeto. El hombre disparado es el mismo que el hombre matado.

Eso basta para permitir deliberación. El movimiento de deliberación no tiene por qué ser de un sujeto a otro. Puede ser sólo de un pensamiento sobre un sujeto, o una descripción del mismo, a otro. Carr sólo muestra que disparar no es el mismo tipo de cosa que matar, algo que nadie negaba. En realidad, es parte de la observación que Anscombe, Donagan y los otros desean establecer: *aunque* disparar y matar no son, ni pueden ser, un *tipo*, pueden no obstante ser uno en sujeto (un «individuo»). Lo que he intentado mostrar es simplemente que una acción puede no estar necesariamente identificada con lo que ocurre en el agente cuando actúa.

Por otro lado, sería arriesgado decir que la actividad en el agente siempre es un medio de su acción, aunque ésta se complete fuera de él. Pues «medio» implica la nota de punto medio, que une inicio y final. Pero al menos parte de la actividad del agente debe constituir el *inicio* mismo de la acción; decimos que algo es acción del agente precisamente en la medida en que tiene su inicio en el agente. Las acciones realizadas con un instrumento empiezan con la aplicación inicial del instrumento por parte del agente, cuyo propio acto es un medio para el cumplimiento de la acción. Para actuar sobre cualquier cosa con el instrumento, primero debe actuar sobre el instrumento. (Puede hacerlo a su vez mediante un instrumento, pero eso no puede prolongarse indefinidamente.) Esto sólo subraya la doctrina de que el acto del agente está en el paciente. Pues un instrumento es pasivo en relación al agente principal. Está *movido* a actuar, y su acto también *es* un acto del agente principal. Ya señalamos como el Aquinate considera que los actos de un agente principal y su instrumento se combinan para formar una acción, que es la acción de ambos.⁸⁰

79. Véase I-II, q. 18, a. 2 ad 3.

80. Donagan, *The Theory of Morality*, pp. 46-47, señala acertadamente: «Un hombre puede actuar en su persona o mediante sus agentes, o parcialmente en su persona y parcialmente mediante sus agentes».

El hecho de que el acto de un instrumento, *qua* instrumento, sea además el acto del principal agente, también sirve para explicar cómo es posible que de un agente se diga verdaderamente que actúa sobre algo con lo que no está en contacto inmediato. Afirmamos que cuando alguien mata a un hombre disparándole, esta acción termina con el hombre habiendo sido disparado, algo que está en él y no el disparador. Pero en ningún momento durante esta acción ambos han entrado en contacto. La única cosa que ha tocado a quien es disparado es la bala. ¿Cómo decir entonces que quien es disparado es el objeto de la acción del disparador?, o que es lo que está «lanzado contra» y configura la acción. La respuesta es que lo que la bala hace *es* la acción del disparador. En la medida en que *usa* la pistola y la bala, el disparador no sólo ajusta las operaciones de ellas conforme a su propia voluntad; también se *apropia* de las operaciones de ellas. *Él* ha penetrado el cuerpo de la víctima; obviamente no con su propio cuerpo, sino con la bala. Es el movimiento mismo de la bala lo que establece la «comunicación» entre ambos, en su papel como «medio» de la acción. Los medios unen los extremos.⁸¹

2. El paciente como fuente de descripciones de acción

Ahora bien, si la acción del agente está en el paciente, ¿acaso todo lo que tiene lugar en el paciente, en continuidad con el actuar del agente sobre él, sirve igual de bien para describir la acción?

Al menos a primera vista, la respuesta parece ser «no». Por ejemplo, a menudo el uso de algo produce resultados añadidos a aquello por lo que es usado. No todo lo que un instrumento hace cuando el agente principal lo pone en marcha constituye la totalidad o siquiera una parte del uso que de él hace el agente. Este es sólo un ejemplo particular del hecho general de que cuando se actúa sobre el paciente, en él suelen ocurrir muchas cosas no implicadas en lo que propiamente consideraríamos su uso o tratamiento por parte del agente. Pero parecería que, en cierto modo, una descripción de una acción que exprese como el agente usa o trata la cosa sobre la que actúa es una descripción más propia que si no lo expresa.

Por otro lado, puede ser que cae bajo la acción del agente todo el instrumento, y todo el paciente. La totalidad del paciente es el objeto del agente y,

81. Véase Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, § 626: cuando toco algo con un palo, yo siento algo duro y rugoso allí (*ich fühle dort etwas Hartes, Rauhes*).

como dice el Aquinate, el agente es denominado por el paciente. Por esta razón, todo lo que hace el instrumento, al ser puesto en marcha por el agente, y todo lo que le ocurre al paciente, en continuidad con la acción del agente sobre él, puede servir de algún modo para describir la acción. Así, el hecho de que la acción del agente esté en el paciente es al menos una de las razones por las que la misma acción puede admitir varias descripciones lógicamente contingentes. Como señala Donagan, sería extraño que la mera introducción de otros hechos o verdades siempre bastase para establecer otro suceso o acción. De ulteriores condiciones por parte del mismo paciente pueden resultar nuevas descripciones de una acción; pero difícilmente pueden resultar nuevas acciones.

Quizás también deberíamos admitir que ni siquiera la adición de nuevos pacientes, otras cosas en las que algo es ocasionado cuando el agente actúa, añade siempre otra acción de parte del agente, aunque a veces su acción sea denominada por esos resultados. Por ejemplo, si te derribo de un puñetazo, y mientras caes tu cabeza golpea una lámpara y la rompe, entonces en cierto modo he hecho que la lámpara se rompa; pero hacer esto no tiene por qué ser otra acción mía además de la de derribarte, aunque *es* otra acción —tuya (o de tu cabeza)—. Esto no tiene por qué ser otra acción mía porque no tiene por qué ser cierto que he roto la lámpara, aunque yo sea la causa de su rotura. Puedo haber hecho que *tú* la rompas. Sólo si te hubiese golpeado *para* romper la lámpara sería propio decir que la rompí, pues entonces, por así decirlo, me habría apropiado de tu acción (de la acción de tu cabeza), te (la) habría usado como instrumento. No todo ejemplo de causar el acaecimiento de algo es una acción. Por ello, la rotura de la lámpara no confiere un nuevo nombre de acción a lo que hice ni constituye otro *tipo* de acción. Explicaré eso en breve.

Obviamente, el hecho de que el acto del agente esté en el paciente no es la única razón por la que la misma acción puede admitir varias descripciones lógicamente contingentes; tampoco es la única razón por la que la misma acción puede constituir varios tipos o formas de acción. Conviene señalar que no toda descripción de una acción expresa un tipo de acción. Por ejemplo, la acción de alguien de robar un coche también puede ser descrita como «la acción por la que acabó en la cárcel», pero este no es otro tipo de acción. Este ejemplo también basta para mostrar que las múltiples descripciones de una acción no derivan todas de una multiplicidad de condiciones en el paciente. Sin embargo, que una acción constituya un ejemplo de varios tipos de acción no es debido *sólo* a la condición del paciente. Los diversos tipos de acción que ejemplifica pueden caer todos en la intención del agente, de modo que el

agente mismo contribuya a que sea todos estos tipos de acción. Si disparas a alguien para matarle, entonces, asumiendo que tu acción es un asesinato sólo si muere, puede decirse no sólo que has hecho que muera, sino también que has hecho que tu acción sea la de hacer que alguien muera y matar a alguien.

Con todo, si bajo ciertas descripciones que expresan tipos de acción, el paciente puede no ser un objeto de la intención del agente, quizás *es* porque la acción del agente está en el paciente. Por «intención» no entiendo aquí solamente un cierto «acto interior de la voluntad», perteneciente sólo a los agentes racionales; entiendo simplemente la tendencia, el orden hacia algo, según el cual un agente, cualquier agente, actúa. Lo perteneciente al agente, en la medida en que éste primero ejerce la acción, no puede servir como principio de características de su acción que caen fuera de su intención. Como intentaré explicar en el siguiente capítulo, ello es debido a que uno ejerce primero la acción al empezar a ejecutar alguna intención. De principio semejante sólo puede servir el paciente, o algún instrumento, que no es sino un principio secundario de una acción y actúa sólo porque el agente principal ya ha actuado sobre él, y por tanto ya ha ejercido la acción. Por ello, si aquello en lo que consiste la agencia permaneciese totalmente en el agente, *qua* agente, no podría ejemplificar ningún tipo de acción no abarcada por la intención del agente. Ello no significa obviamente que no pueda tener resultados que caigan fuera de su intención. Pero las descripciones conferidas sobre el agente, relativas a esos resultados, no expresarían tipos de acciones; serían sólo descripciones del tipo «la acción de la que resultaron tal y tal cosa». Pues *ex hypothesi*, semejantes resultados serían extrínsecos a la acción y no directamente remitibles a nada intrínseco a ésta. Lo que hace que una acción sea una acción de un tipo dado debe ser algo intrínseco a ella, o al menos algo directamente derivado de lo que es intrínseco a ella, i.e. algo hacia lo que de algún modo «tiende».⁸²

Esta observación nos permite mostrar de qué modo las descripciones que expresan cómo el agente usa o trata aquello sobre lo que actúa son descripciones más fundamentales de su acción que las que no lo son. Lo que constituye el uso de un instrumento, o el tratamiento de un paciente, se limita a lo que es objeto de la intención del agente, algo hacia lo que su acción está

82. Por ello, la descripción de alguien robando un coche como «la acción por la que acabó en la cárcel» al menos *sugiere* un cierto tipo de acción, a saber, un crimen; pero esto ya es expresado en la descripción «robar un coche». En cierto modo, ir a la cárcel no puede estar *totalmente* al margen de la intención del ladrón del coche. Véase más abajo, Capítulo 4.

dirigida. Todo lo demás es meramente un resultado «indirecto», un «efecto colateral».⁸³

Pero aunque una descripción de acción derivada de uno de sus efectos colaterales sea verdadera, es una descripción que pertenece a la acción sólo en virtud del paciente, no del agente. Eso es cierto, pero lo que hace verdadera a la descripción no es lo que primero hace que la acción sea una acción. Por así decirlo, sólo ocurre que es verdadera. No expresa lo que la acción es *per se*, i.e. precisamente como iniciada por el agente. No toda descripción verdadera de una acción, ni siquiera una que exprese un tipo de acción, es una especificación de ella como acción, i.e. una descripción *explicativa*, que expresa «qué» es.⁸⁴ Pues entre tales descripciones, no todas son verdaderas en virtud de lo que proviene del agente. Lo que permite llamarla acción es precisamente su provenir del agente, por lo que debe ser especificada en términos de lo que proviene del agente.

Poner estas observaciones en el lenguaje de Santo Tomás puede ayudar a clarificarlas. Para el Aquinate, lo que hace que una acción sea una acción de un cierto tipo es su objeto. También llama al objeto la «materia» de la acción, eso «alrededor de lo cual» (*circa quam*) se forma la acción. Eso es el paciente. El paciente puede no obstante ser considerado de varios modos —como algo que tiene precisamente la capacidad para lo que busca el agente, o como algo que tiene alguna otra característica— y, bajo cada una de esas consideraciones, como habiendo recibido o no la acción. Propiamente hablando, es como ya habiendo recibido la acción que el paciente hace que la acción sea de cierto tipo. Eso significa, entre otras cosas, como sujeto a un efecto derivado del agente. Pero no todo efecto introducido en el paciente por el agente es algo buscado por el agente; incluso un efecto buscado por el agente puede ser descrito en términos de otras características del paciente que su propia capacidad para ese efecto, y por tanto en términos que en cierto modo podemos

83. Da igual que el instrumento, o el paciente, sea o no algo fuera del agente. Asumiendo que la intención del agente es en cierto modo el primer principio intrínseco de su acción, son de esperar efectos colaterales siempre que la ejecución de la intención presuponga otros principios no totalmente derivados de la intención misma, i.e. siempre que la intención no sea idéntica a la potencia o la posibilidad. La potencia del instrumento para contribuir a la aspiración del agente, y la capacidad del paciente para recibir la acción, rara vez los agota.

84. Ya señalamos (arriba, n. 18) el rechazo de Anscombe a la pregunta «¿qué era la acción para tener todas estas descripciones?». Pero como también señalamos, la misma Anscombe observa que por lo general, la respuesta natural a la pregunta «qué» hace alguien será una afirmación de algo que hace (o parece hacer) intencionadamente. El papel específico de la intención también es al menos sugerido por la tesis de Davidson según la cual aunque no todas las descripciones de una acción sean descripciones bajo las que es intencional, es una acción sólo si tiene alguna descripción bajo la que es intencional.

situar fuera de la intención del agente. Sin embargo, sólo lo buscado por el agente es un objeto de la acción *per se*, esto es, en virtud de la acción misma, *qua* acción, *qua* iniciada por el agente. Sólo lo buscado por el agente entra en la «forma» o «sustancia» de su acción, o la «especifica», en sentido tomista.

Una operación recibe su especie y nombre de su objeto *per se*, no de lo que es un objeto *per accidens*. Pero en las cosas que son para un fin, se llama *per se* a lo que es buscado; mientras que lo que está al margen de la intención es llamado *per accidens*.⁸⁵

Todavía más explícito, aunque muy comprimido, es un texto en el que Santo Tomás explica la manera como los pecados son especificados por sus objetos. Lo que reside tras las explicación es que los objetos son llamados *materia circa quam*, funcionando más bien como «materia», y que la materia parece desempeñar sólo un débil papel en la especificación. Santo Tomás dice, en efecto, que la *materia circa quam* no puede ser considerada de cualquier modo; debe ser considerada precisamente como un fin, i.e. como cayendo bajo la intención del agente. El texto también es interesante porque su última parte se alinea con mi uso de la «intención» para abarcar las tendencias activas en general, no sólo ciertos actos de voluntad.

Los objetos, en cuanto se relacionan con los actos externos, tienen razón de materia sobre la cual [se ejercen]; mas en cuanto se relacionan con el acto interior de la voluntad, tienen razón de fines. Y de aquí viene que especifiquen al acto. Aunque también en cuanto son materia sobre la cual [se ejercen] tiene razón de término, por el cual se especifica el movimiento, según se dice en el libro V de los *Físicos* y en el libro IX de los *Éticos*. Mas, sin embargo, también los términos del movimiento especifican al movimiento en cuanto tienen razón de fin.⁸⁶

85. *Operatio recipit speciem et nomen a par se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quae sunt ad finem, per se dicitur aliquod quod est intentum; per accidens autem quod est praeter intentionem* (II-II, q. 59, a. 2). Véase también *In II Phys.* lec. viii, § 214; *VII Meta.* lec. vi, 1382; *In XI Meta.* lec. viii, § 2269, 2284.

86. *Obiecta, secundum quod comparatur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam; sed secundum quod comparatur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant, rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in V Phys. Et in X Eth.; sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum rationem finis* (I-II, q. 72, a. 3 ad 2). La expresión «actos externos» en el texto se refiere a actos de potencias movidas por la voluntad y ejecutando su inclinación. Las referencias son a la *Física* V, cap. 1, 224b8; *Ética Nicomáquea* X, cap. 4, 1174b4.

3. El paciente, intención y especificación de acción

Llegado a este punto uno puede preguntar perfectamente: si lo que determina la especie de la acción es la intención del agente ¿por qué traer a colación al paciente? Dos respuestas, que probablemente llevan a lo mismo, se plantean. La primera es que si bien la intención del agente determina la especie de la acción, la intención no es la acción. El paciente debe ser traído a colación simplemente porque la acción no existe sin él. La acción está en el paciente. La intención, considerada como existente en cierto modo aparte de la acción, a lo sumo sólo puede determinar qué suerte de acción realizará el agente, *si* actúa y actúa exitosamente. Que haga eso requiere tanto la intención como el paciente. Sin el paciente, simplemente no hay acción; sin referencia a la intención, es imposible juzgar la acción acabada o inacabada, cumplida o frustrada. Pero precisamente porque la acción está en el paciente *puede* darse el uno o el otro, y la acción tomada simplemente es una acción cumplida.

La segunda respuesta es que el paciente mismo es en cierto modo un objeto de la intención del agente. «Aunque el objeto sea la materia en torno a la cual se forma [*terminatur*] el acto, sin embargo, tiene razón de fin, en cuanto que la intención del agente se fija en él»;⁸⁷ de nuevo, algo especifica acción en la medida en que es un fin.⁸⁸

La observación no se limita a la acción humana. Incluso el acto de un agente meramente físico es especificado por la tendencia del agente, y puesto que un agente físico puede ejercer su acción característica sólo sobre el tipo de cosas capaces de recibir esa acción, la descripción plena de su tendencia debe incluir alguna referencia a dichas cosas. Esto también demuestra que el paciente no cae bajo la intención del agente meramente como habiendo recibido la acción y actualmente sujeto al efecto buscado, sino como algo capaz de recibir la acción. En lenguaje técnico, eso significa que, propiamente hablando, lo que un agente busca, y hace, no sólo es la forma que debe realizarse en la materia sobre la que actúa, ni tampoco obviamente la materia misma por sí sola, sino el compuesto.

Obviamente, para Santo Tomás como para Aristóteles, no es la materia sino la forma lo que otorga la especie a una cosa, que en eso es similar a una acción. Pero ello no significa que la materia y sus disposiciones sean meramente accidentales a la cosa. En cosas compuestas de materia y forma, hasta

87. I-II, q. 73, a. 3 ad 1.

88. Véase también I-II, q. 1, a. 3.

cierto punto también la materia entra en la plena definición de la cosa. Lo hace en la medida en que es proporcionada a la forma, y de este modo también añade ciertas determinaciones secundarias —pero no accidentales— a la cosa, e.g. predisposiciones cualitativas necesarias, la distinción y distribución de las partes de la cosa, etc. En el caso de las acciones, lo que otorga la especie es el fin. Lo que funciona como materia son las cosas que son para el fin. No sólo la intención del agente está presupuesta en la acción, sino también cualquier instrumento con el que actúe, y aquello sobre lo que actúa; en la acción misma entran las partes o etapas de su ejecución, junto a las determinaciones o calificaciones que derivan de las contribuciones proporcionadas de los instrumentos, y de la capacidad proporcionada, para recibir la acción, en lo que recibe la acción. Sin duda es difícil dar un criterio general para juzgar hasta qué punto las cosas implicadas en una acción en pos de un fin son realmente esenciales a la acción, i.e. están proporcionadas al fin y entran en la definición, como materia; es difícil dar reglas para «lo que está incluido en un medio hacia un fin». Volveré a esta cuestión en el Capítulo 3, Sección E y Capítulo 5.

Estas respuestas a la pregunta «¿por qué considerar al paciente?» probablemente vienen a ser la misma cosa, porque la intención que determina la especie de una acción es una intención *de actuar*. Obviamente, una intención de actuar puede existir sin la acción misma; pero todavía queda una intención de que la acción exista, una tendencia hacia la realización actual de la acción. Pero ello requiere la cosa sobre la que se actúa.

Es verdad que la intención que determina la especie de una acción no es sólo una intención general «de actuar». Es una intención de actuar precisamente según esa especie de acción, una intención cuyo objeto es el término que constituye el completado mismo de la acción, la intención que (usando la expresión de Anscombe) encarna la acción. Sin embargo, asumir que el término es integral a la acción misma, y que las intenciones son especificadas por sus objetos, ¿significaría que la acción misma especifica la intención!

De hecho, significa precisamente eso; pero no por ello la exposición es circular. Pues la intención no determina la especie de la acción en el sentido en que es el objeto de la acción, sino en el sentido en que de todas las descripciones verdaderas de la acción, aquella que expresa su *especie* es la que corresponde a la intención que cumple la acción (*per se*); la que representa a la acción como un fin del agente. Ello se debe a que llamarla una acción es contemplarla precisamente como derivada del agente. Por esa razón, su especie, como acción, debe corresponder a aquello por razón de lo cual el

agente la emprende; esta es la característica respecto a la cual es un fin para el agente.⁸⁹

Lo que aquí llamo el fin que especifica una acción es lo que los escolásticos llaman el *finis operis*, opuesto al *finis operantis*, que se refiere a aquello que el agente intenta *por su propio interés*, aquello en lo que el deseo del agente queda satisfecho. El *finis operis* puede ser extrínseco a una acción dada que se realiza por su propio interés; una acción puede ser deseada o propuesta sólo como medio para otra cosa.⁹⁰

Obviamente, a veces el *finis operis* y el *finis operantis* coinciden. Pero conviene señalar que en el uso escolástico, el *finis operis*, incluso cuando difiere del *finis operandis*, es también un fin del agente: no en el sentido de algo deseado por su propio interés, sino en el sentido de algo hacia lo que tiende el agente.⁹¹ Ello merece atención en parte porque algunos autores contemporáneos usan ambos términos para expresar una distinción diferente,⁹² pero también porque contribuye a explicar por qué un papel distintivo, el de especificar, es asignado a la descripción tomada del fin (propio) de la acción. El fin disfruta de un papel especial en la explicación del compromiso del agente con la acción.

De hecho, decir que la intención del agente especifica su acción significa que tiene una relación especialmente sólida con la acción. Su relación es más sólida que la de algo que la acción cumple o encarna; es incluso más sólida que la de algo que determina la propia descripción de la acción *qua* acción. La especie de una acción, como opuesta a cualquiera de sus demás descripciones, es lo que la acción es principalmente, i.e. la primera descripción

89. La plena resolución del «círculo» de especificación entre la intención que cumple una acción y la acción misma depende de la distinción entre la acción como algo hacia lo que el agente está ordenado, i.e. como «existente» sólo en el orden del agente hacia eso, y la acción como ya realizada. En el caso de los agentes voluntarios, esta es la distinción entre la acción como preconcebida por la razón, y su ejecución bajo el control de la razón. Véase más abajo, Capítulo 4, Sección D. 2, y Capítulo 5, n. 75.

90. Ello no significa que la *finis operantis* no califique de algún modo toda acción realizada por ella; pero a veces lo hace de otra manera que determinando la especie de una acción. Véase I-II, q. 7, a. 3 obj. 3 y réplica; q. 7, a. 4 obj. 2 y réplica; q. 18, a. 4; *De malo* q. 2, a. 4 ad 9. Para ulteriores discusiones, textos y referencias, véase Finnis, «Object and Intention», pp. 10-14.

91. Esto está implícito en la afirmación del Aquinate «*finis operis semper reducitur ad finem operantis*» (*In II Sent.* d. 1, q. 2, a. 1). Para otras referencias a la distinción, véase: *In II Sent.* d. 1, q. 2, a. 4; *In IV Sent.* d. 16, q. 3, a. 1, qqa. 2, 3; *De malo* q. 2, a. 4 ad 9; *Summa theologiae* II-II, q. 141, a. 6 ad 1. Véase más abajo, pp. 130-131.

92. Por ejemplo, Spaemann (*Glück und Wohlwollen*, p. 19) los usa para distinguir entre el fin para cuya obtención existe un *tipo* dado de acción, tomado en general, y el fin por el cual algún agente individual puede comprometerse en una acción de ese tipo. Así entendidos, no es necesariamente el caso que el *finis operis* pueda ser «reducido» al *finis operantis* (véase nota anterior).

según la cual es una acción entera y distinta (una acción individual). Ello significa la descripción sin la cual ninguna de sus demás descripciones serían descripciones de algo uno y entero, y pocas serían descripciones verdaderas de algo. Para establecer una analogía con cosas individuales, la especie de Sócrates es «ser humano». La unidad y totalidad de Sócrates era la de un ser humano. Cuando la porción de materia que era Sócrates dejó de ser un ser humano, la mayoría de las demás descripciones que hasta entonces eran verdaderas de él (incluyendo su ser Sócrates) también dejaron de ser verdaderas; las que siguieron siendo verdaderas dejaron de ser descripciones de algo incondicionalmente uno y entero.

La afirmación es pues que la intención que una acción cumple está relacionada con la acción como el alma de Sócrates lo estaba con Sócrates.⁹³ Es una causa de la acción: del hecho de que es una acción, de su unidad, de su misma existencia. Determina la «sustancia» de la acción. Ello significa que una acción existe sólo porque es un fin del agente, o que todo agente actúa debido a algún fin. Es algo que hemos dado por sentado durante la discusión precedente, en forma de la tesis según la cual uno ejerce primero la acción al empezar a ejecutar alguna intención. Esta tesis exige clarificación.

Repitiendo lo dicho, aquí el término «intención» no es usado en el sentido estrecho de un cierto acto de voluntad, sino en el sentido de algo común a todos los agentes, voluntarios o no: el sentido de tendencia o aspiración. Pero incluso suponiendo este sentido amplio, la tesis requiere justificación. Su defensa nos servirá de puente entre la consideración de la acción como algo común a todas las sustancias y la acción en sentido de acción humana; pues como vimos en el Capítulo 1, la diferencia esencial entre ambas es el modo como el agente se relaciona con la tendencia que su acción encarna.

93. Sin embargo, puede ocurrir que una acción no cumpla *ninguna* intención perfectamente; véase más abajo, Capítulo 5, Sección D. 3.

CAPÍTULO III

CAUSALIDAD AGENTE Y FINALIDAD

Como indicamos al final del último capítulo, la intención de este es examinar el principio según el cual un sujeto ejerce primero la acción al empezar a ejecutar algún propósito o inclinación, o, en términos tomistas, todo agente actúa principalmente en virtud de (su inclinación a) algún fin. En otras palabras, aspiramos a determinar la base de la conexión entre eficacia en acción y finalidad. La exploración procederá por medio de un análisis de los principales elementos requeridos para constituirse agente, con el fin de mostrar la dominancia del propósito o la inclinación. Sin embargo, la eficacia del agente no está totalmente limitada a su efectuar el objeto de su inclinación. La sección final del capítulo abordará por ello el modo como los efectos o resultados que caen fuera de la inclinación del agente todavía pueden ser atribuidos a su acción. La discusión todavía discurre en el nivel de las «características comunes» de la acción, acción como algo compartido, en diferentes grados, por sujetos racionales y no racionales.

A. LA FINALIDAD COMO CARACTERÍSTICA COMÚN DE LA ACCIÓN

1. Omne agens agit propter finem

En el Capítulo 1 presentamos la noción de finalidad como característica común de la acción. Empezaré estas consideraciones introductorias presentando de nuevo dicha noción, desde un punto de vista ligeramente diferente y refiriéndome a algunos textos tomistas. Después, mediante una breve comparación entre algunas ideas propuestas por Charles Taylor y las del Aquinate, intentaré indicar en parte qué significa que la finalidad está presente en toda acción, incluso en una acción meramente física. Todo el capítulo está dedicado de hecho a establecer este punto; en un planteamiento contemporáneo, la cuestión de la finalidad es la que probablemente suscitará más dudas sobre la propiedad de la analogía entre la acción racional y no racional aquí propuesta.

Ahora bien, como vimos en el Capítulo 1, lo que muestra que un agente no voluntario no actúa por sí mismo —no es un *per se agens*— es que no establece el fin de su acto. Actúa impulsado por otro, porque es otro quien lo ordena hacia su fin. Con todo, eso significa precisamente que el agente no voluntario *tiene* un fin. La diferencia no está en la posesión o falta de fin, sino en el modo de poseerlo. Para el Aquinate, todo lo que de algún modo es un agente, y en la medida en que es un agente, tanto si es o no dueño de sus actos y agente en el sentido pleno y propio, actúa por un fin.

Defiende esta tesis en uno de los mismos artículos donde alega que sólo los agentes racionales establecen sus propios propósitos.

Si un agente no estuviese determinado a algún efecto, no haría una cosa en vez de otra; porque para producir un determinado efecto, es necesario que esté determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin.¹

Como muestra este texto, el principio según el cual todo agente actúa por un fin es intrínseco a la comprensión tomista del significado mismo de «actuar». Tanto si el agente es dueño de su acto como si no, debe estar orientado hacia algo si actúa en modo alguno. Debe al menos estar orientado hacia el acto mismo; como todo acto es algo definido, su orientación también debe estar definida. Todo acto es en cierto modo un fin en sí mismo.

Ello no significa empero que todo sujeto de actividad esté orientado hacia su actividad. Significa que nada es el agente de la actividad de la que es sujeto a menos que en cierto modo esté orientado hacia ésta. Si algo es sujeto de una actividad, no por alguna inclinación, sino por pura compulsión, o sólo en modo casual, entonces no habrá hecho ninguna contribución a la actividad. Por ello no será un agente de ésta.

En otras palabras, lo que el principio supone realmente para nosotros es un cierto criterio para juzgar si algo es o no un agente.² Si un sujeto no está determinado o inclinado de algún modo hacia algo, al menos hacia su acto

1. *Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis* (*Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 2). Señalemos que los términos *determinatum* y *determinetur* en este pasaje no tienen connotación alguna de «determinismo», i.e. de la visión de que al agente siempre le era imposible obrar de otro modo. Significa simplemente que, en el momento de actuar, el agente está orientado hacia algo, o tiene un fin, un *terminus*.

2. Véase Ramírez, *De hominis beatitudine*, pp. 285-91, sobre el carácter analítico del principio según el cual todo agente actúa por un fin. Cf. Anscombe, «Embryos and Final Causes», p. 301: «lo que es indiferente entre cualquier resultado no produce uno en vez de otro».

mismo, i.e. si es simplemente neutral o indiferente a realizarlo o no, o a realizar este u otro acto, entonces no puede ser realmente el agente del acto. Ser el agente del acto significa ser su fuente, aquello desde donde parte el acto. Ser un agente es ser *unde est principium motus*.

Pero no ser dueño de sus actos, o carecer de «capacidad de dominio», no impide necesariamente que algo contribuya a la consecución de algún resultado definido; y ello no sólo indirectamente,³ sino en cierto modo como orientado hacia éste. La falta de control no excluye totalmente ser algún tipo o principio del propio acto. Sólo excluye ser la fuente de la propia orientación hacia el acto. Dicha fuente, que es el principal agente del acto, debe estar fuera. Por ello, en el mismo artículo, el Aquinate dice que «toda la naturaleza irracional es, con respecto a Dios, como un instrumento en manos de un agente principal».⁴

Sólo los entes racionales son más que instrumentos en el gobierno del universo. No son meramente individuos sino también personas.⁵ Pero desde un punto de vista tomista, negar propósito en los actos de sujetos no racionales sería no sólo negar la existencia de personas no racionales, sino también la existencia de agentes no racionales. La eficacia no puede estar totalmente divorciada de la finalidad. El objetivo de este capítulo será ofrecer una exposición más rigurosa de la existencia de esta conexión, aislando los principios requeridos para ello en la constitución de un agente, e indicando las calificaciones que se le deben asignar.

2. Los dos sentidos de «intención» y teleología en actos «uniformes»

Algunas clarificaciones ulteriores de la noción de causalidad final y del principio de que todos los agentes (directos) actúan en pos de un fin pueden ser abordadas comparando la exposición precedente con la discusión de la explicación teleológica ofrecida por Charles Taylor en su libro *The Explanation of Behaviour*.

La principal preocupación de Taylor en la primera parte del libro es mostrar la validez de la explicación teleológica, o mostrar que no puede ser

3. Véase más abajo, Sección D.

4. Así vistas, las cosas irracionales pueden llamarse agentes, no sólo por una analogía de semejanza con los agentes racionales, sino también por una basada en que son hechos actuar por uno. Ambas analogías están estrechamente conectadas; el Aquinate deduce de hecho su carácter como instrumentos de su misma falta de dominio sobre sus actos. Véase SCG III, cap. 112, § 2856.

5. Véase I, q. 29, a. 3 ad 2.

reducida a la explicación física o mecánica, i.e. explicación según el modelo humeano. Es una forma distinta de explicación, con su propio criterio empírico. La condición más general de la aplicabilidad de la explicación teleológica es que el objeto que debe ser explicado generalmente aparece o es producido sólo en la medida en que conduce a otra cosa. Cuando se da semejante situación, es evidente que en cierto modo el objeto existe precisamente en virtud de que conduce al fin.

Taylor rebate fácilmente dos típicas objeciones a la explicación teleológica.⁶ A la observación de que los fracasos en el proceso hacia un objetivo no pueden ser explicados teleológicamente sino sólo mecánicamente, se limita a replicar que dicha objeción se debe al error de no distinguir entre condiciones necesarias y suficientes. La explicación teleológica no excluye totalmente la mecánica, sino que más bien añade una condición ulterior para la aparición de la cosa explicada: que conduzca a un fin. Que la operación de un mecanismo baste para explicar la ausencia del fenómeno o el fracaso del proceso, no prueba que la presencia del fenómeno sea adecuadamente explicada en términos mecánicos.

La otra objeción es que el funcionamiento de las máquinas puede ser explicado en términos puramente mecánicos; por ello no hay motivo para que sistemas aparentemente teleológicos en la naturaleza no puedan ser explicados similarmente. A ello Taylor replica centrándose en el origen mismo de la máquina, el pensamiento humano. La operación de una máquina no es suficientemente explicada por la acción de sus componentes físicos. Su composición misma también debe ser explicada. Taylor arguye que la producción de máquinas es una imitación de sistemas teleológicos antes observados en la naturaleza.

Al mismo tiempo, Taylor insiste en evitar la suposición de cualquier tipo de entidad invisible, i.e. «voliciones» o algo semejante, en la explicación teleológica en general.⁷ Atribuir causalidad al término o resultado de un proceso no es plantear alguna entidad ulterior actuando para dirigir el proceso hacia ese resultado. Es meramente observar las condiciones bajo las cuales los elementos del proceso aparecen normalmente, y plantear características del sujeto que corresponden a su capacidad de padecer el proceso bajo tales condiciones; en particular, la característica de «tendencia».

Ello no difiere fundamentalmente de la exposición tomista. Como veremos, lo que el Aquinate llama «forma», «potencia» y «apetito» no son, en ge-

6. *The Explanation of Behaviour*, pp. 17-25.

7. Véase esp. pp. 30ss.

neral, actos u operaciones ejercidos por su sujeto. El Aquinate postula obviamente actos y voliciones espirituales, pero la actividad teleológica es más amplia de lo que se supone que éstos explican.⁸ También es cierto que Santo Tomás sostiene que la actividad teleológica en entes irracionales no puede ser plenamente *explicada* sin referirnos a una inteligencia guiadora. Captar algo como actuando por un fin es implícitamente captarlo como actuando «inteligentemente».⁹ Pero sólo implícitamente. La causalidad de un fin no es lo mismo que la causalidad de una mente dirigiendo algo hacia un fin, que es causalidad agente. Puede postularse una sin concluir la otra. Véase la *Física* de Aristóteles.

Es de suma importancia comprender que la noción de causalidad final, o de algo que actúa a partir de una intención o dirección, no es lo mismo que la noción de algo que actúa *dirigiendo* algo (sí mismo u otro). El Aquinate distingue dos sentidos de «intención», activo y pasivo.

«Intención», como su nombre indica, significa *tender hacia algo*. Ahora bien, tiende hacia algo tanto la acción de lo que mueve como el movimiento del móvil. Pero que el movimiento del móvil tienda hacia algo, procede de la acción de lo que mueve. Por consiguiente, la intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin... Por tanto, puesto que se dice que tiende al fin lo que es movido hacia el fin por otro, también se dice que tiende al fin la naturaleza, como

8. Véase más abajo, Capítulo 4, Sección D. Obviamente, ni la «forma» tomista ni la «tendencia» de Taylor son estrictamente objetos «sensibles». La tendencia no puede ser captada sin captar su *relación* con su objeto; es una entidad «intencional».

9. Por ello el Aquinate caracteriza la naturaleza, en el sentido de la forma de una cosa natural, como una cierta *ratio* del «arte divino» instilada en las cosas: *patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, quae ipsae res moventur ad finem determinatum; sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam* (*In II Phys.* lec. xiv, § 268). La última parte de esta cita muestra que, a pesar de Heidegger, dicha caracterización no es una desnaturalización de la naturaleza, una confusión de las cosas naturales con artefactos humanos. Por contra, es una forma extremadamente concisa de expresar la diferencia esencial entre los «productos» divinos y humanos. La mente humana no puede introducir la *ratio* misma de su arte en sus artefactos. Las formas inducidas por el arte meramente humano no dan lugar a tendencia alguna en sus sujetos para formar consecuentemente otras cosas, ni siquiera para persistir en su posesión de tales formas. La estabilidad de los artefactos es totalmente una función de los materiales de los que están compuestos. La idea es que, *hasta cierto punto*, la presencia de una forma natural en una cosa natural funciona de modo comparable a la presencia de la forma de un artefacto, *no* en el artefacto mismo, sino en la razón del artífice. Sirve de principio para formar otra cosa. La diferencia es que no siempre está presente en la cosa natural de tal modo que la cosa misma pueda ajustar sus propios movimientos según la relación entre el fin y las circunstancias en las que él mismo se encuentra. Ese es el privilegio del intelecto.

movida a su fin por Dios, igual que una flecha por el arquero. Y de este modo, también los animales brutos tienden al fin, por cuanto los mueve a algo el instinto natural. Un modo distinto de dirigirse al fin es el de lo que mueve, es decir, en cuanto ordena el movimiento de algo, de sí mismo o de otro, hacia el fin. Esto es exclusivo de la razón; por consiguiente, los animales brutos no tienden al fin de este modo, y esto es propia y principalmente la intención, como se dijo.¹⁰

En términos familiares a los lectores de la *Intention* de Anscombe, esto significa que la pregunta «¿por qué?» no sólo es aplicable en el ámbito de los agentes voluntarios. Si destaca acciones iniciadas por algún *acto* de intención u orientación por parte del agente, sólo pertenecerá a la esfera de las cosas hechas por seres humanos; quizás un ser humano, como totalidad, sólo está orientado hacia cosas hacia las que se orienta él mismo.¹¹ Pero como Anscombe repite insistentemente, la mera noción de un acto intencional no implica acto alguno de intención, ni como antecedente causal ni de cualquier otro modo, por parte del agente. Atribuido a actos, «intencional» no significa «causado por un acto de intención». Se refiere al *modo* como procede el acto del agente: directamente, como algo hacia lo que el agente es dirigido u orientado.

Sin embargo, para el Aquinate, la causalidad final es incluso más amplia de lo que parece en la exposición de Taylor. Es más amplia en el sentido de que no tiene por qué limitarse a procesos complejos o multiformes, procesos que implican una multiplicidad de pasos o etapas distintos, en donde un paso es explicado porque conduce a otro. Esta manera como Taylor restringe la teleología está conectada con su tendencia a confinarla en el ámbito de la vida, y específicamente de las cosas que actúan para satisfacer alguna necesidad, para llenar alguna laguna, para llevarse a sí mismas de un estado incompleto a uno completo.¹² Obviamente, en el caso de actuar para satisfacer una necesidad, hay un paso intermedio entre el estado original y la obtención del fin, a saber, la acción misma. Si la acción misma fuese el fin, no podría constituir un ejemplo de actuar para satisfacer una necesidad; pues en la medida en que algo es capaz de actuar, en esa medida no es algo desprovisto, sino algo pleno y completo. Actuar para satisfacer una necesidad siempre es emplear la perfección de la que

10. I-II, q. 12, arts. 1, 5.

11. Esto es, la propia «tendencia natural» de un agente humano es hacia orientarse a sí mismo hacia sus actos. Véase Makin, «Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds».

12. Véase su artículo, «Explaining Action», p. 88.

uno ya disfruta para adquirir una perfección ulterior. Es actuar para recibir una acción, dar para recibir.¹³

Pero a veces el cumplimiento de la acción *es* la consecución del fin del agente, o es todo hacia lo que el agente está orientado. Ese es el caso cuando el fin es simplemente la expresión, la promoción externa, de la perfección del agente. Incluso en los casos más simples de acción (directa), de «semejante generando semejante», se verifica la estipulación de Taylor para aplicar la explicación teleológica. Sólo que lo explicado no es algún suceso o acción definido en términos distintos del fin mismo. Es una acción cuyo propio término definidor es el fin en cuestión. El fin no es alguna otra acción del agente; es simplemente el término de su acción. Lo que muestra que tiene carácter de fin es un fenómeno que discutiré en detalle más abajo: la acción no es sólo algo a lo que el agente está proporcionado, algo conformado al agente, sino también algo a lo que el agente muestra una mayor tendencia a cumplir cuanto más capaz sea de cumplirlo. Es tan improbable de ser cumplido por algo no proporcionado ni conforme a ello, como probable de ser cumplido por algo que sí lo sea. Su tendencia a aparecer está en función de su correspondencia con la propia forma o perfección del agente.

Ello no significa que la acción y su fin no sean distintos en modo alguno. Si no lo fuesen, entonces el fin difícilmente podría ser una causa o explicación de la acción. El término de la acción no tiene por qué ser lo mismo que la acción misma, incluso cuando la acción es uniforme; pues su uniformidad puede ser la de un *movimiento*. La forma misma del movimiento deriva de su propio término y fin.

3. Fines y bienes

Habrás observado que hasta ahora nada en la discusión ha implicado el uso de la noción «bien». Aunque la referencia de Taylor a «necesidad» parece tener alguna conexión con la noción de bien, he procurado hacer que la finalidad fuese más amplia que la satisfacción de la necesidad de un agente. Ello coincide con la discusión de la acción instrumental e inanimada del Capítulo 1.¹⁴ Si lo que tales agentes hacen satisface una necesidad, no es *su* necesidad. Aunque resulte que cada fin es algún tipo de bien, y cada bien algún tipo de fin, «fin» y «bien» no tienen exactamente el mismo significa-

13. Véase más abajo, Sección C.2.

14. Véase más arriba, pp. 46-47.

do.¹⁵ Un fin es aquello hacia lo que algo es ordenado o dirigido y que lo lleva a completarse. Un bien es un objeto de apetito o deseo. Pero no todo «estar ordenado» es un deseo; a veces es sólo el efecto de un deseo. Un pincel no siente deseo por la pintura. Lo que «bien» añade a «fin», cuando es atribuido a algo, es una *explicación* de su ser un fin. Una acción está ordenada hacia tal cosa *porque* tal cosa es un bien.

Sin embargo, puesto que el Aquinate suele usar términos como «deseo», «apetito» e «inclinación» para abarcar *cualquier* «estar ordenado», en un agente, hacia algo,¹⁶ será útil exponer la misma observación de un modo más preciso. Aquí uso «fin» meramente en el sentido de aquello hacia lo que algún movimiento o acción está ordenado, i.e. *finis operis*. Ello se distingue de las cosas que pueden ser ocasionadas por (o resultar de) la acción de un agente de algún modo accidental, meros efectos colaterales. Pero en otro sentido, obviamente, «fin» se distingue de «medios», y medios son cosas hechas, no accidentalmente, sino «en orden» de alcanzar el fin. Aquí «fin» significa *finis operantis*, algo no meramente deseado o buscado, sino algo buscado *por su propio interés* o en virtud de sí mismo; un medio es algo buscado en virtud de otra cosa. En este sentido, los medios también son cosas hacia las que el agente está ordenado, y no son resultados accidentales; en el otro sentido de «fin», *finis operis*, pueden ser vistos como fines «intermedios». ¹⁷ A la inversa, el deseo puede ser no sólo de un *finis operantis* sino también de un medio; fines y medios son llamados «bien».

Esta es pues la distinción que intento establecer. El objeto primario y *propio* de deseo es un *finis operantis*, no un medio; los medios son deseados porque el fin lo es. Pero para una acción dada, su objeto *propio* puede ser sólo un *finis operantis*; el término hacia el que está inmediatamente ordenado y en el que encuentra su propia terminación puede ser sólo un medio, puede no ser deseable en virtud de sí mismo. Y a veces es posible juzgar (e.g. mediante el método de Taylor) que una acción está ordenada hacia algo, que encarna una genuina tendencia hacia la cosa y que la cosa no es meramente un efecto colateral, sin haber visto aún qué es el *bien* de tal cosa. Puedes ver el *hecho* del orden sin entender aún la razón para ello; puede que aún quieras saber *por qué* la cosa es un fin. Y esta razón (asumiendo que haya una) puede ser el hecho de que la cosa misma es un *finis operantis*, o el hecho de que conduce a

15. Observa, por ejemplo, que el Aquinate distingue claramente el principio «todo agente actúa por un fin» del principio «todo agente actúa por un bien»: SCG III, caps. 2 y 3.

16. Cf. e.g. *De ver.* q. 22, a. 1.

17. Véase I-II, q. 12, arts. 2 y 3.

uno. Además, como es posible que un agente actúe bajo el impulso y dirección de otro, es perfectamente posible que el agente subordinado no sienta deseo alguno por el fin que el agente principal desea primordialmente.¹⁸

Por consiguiente, si queremos seguir al Aquinate y llamar «deseo» o «apetito» al «estar ordenado» del agente subordinado hacia un término de su propia acción (su *finis operis*), entonces necesitaremos estar seguros de entenderlo como una suerte de deseo meramente derivativa y secundaria. Tiene el carácter de un deseo por un medio, resultado del principal deseo del agente por un *finis operantis* y de su propio juicio sobre la proporción entre éste y su *finis operantis*. También en esto seguimos al Aquinate.¹⁹

Una última observación. Como mencioné en el Capítulo 1, no deseo abordar aquí la discusión de las operaciones «perfectas», operaciones que no son movimientos y que son fines en sí mismas (*finis operis*). Sin embargo, esta suerte de operación puede suscitar una duda sobre la *aplicabilidad* común de la explicación teleológica, una duda no resuelta en la discusión sobre el Aquinate y Taylor. Semejantes operaciones no son sólo uniformes sino también simples o indivisibles. En su caso, el fin propio o inmediato (*finis operis*) es la operación misma. Por ello el fin no puede *explicar* la operación. Sin embargo, puede tener una función genuinamente explicativa. Quizás no se explique a sí misma, y puede no explicar ninguna otra operación en el agente, pero puede explicar perfectamente los elementos de la *constitución* o *estado* del agente: una forma, una potencia, un deseo.

Para el Aquinate, tales elementos son de hecho esenciales a la explicación misma de la eficacia. Ello se debe a que, para él, existe una eficacia del *agente*, como algo distinto de (e irreductible a) la eficacia de alguna operación o suceso *en* el agente. Como veremos, esta noción de la causalidad «agente» está íntimamente implicada en la cuestión de la finalidad.

18. Nada de eso pretende sugerir que el principio «todo agente actúa por un bien» pueda ser salvado con tan sólo extender «bien» hasta abarcar medios o bienes instrumentales. En el Capítulo 1 vimos cómo un instrumento, si resulta ser de alguna utilidad, debe tener alguna eficacia por sí mismo, enraizada en su propia naturaleza. Ello significa que debe tener alguna medida de ser y perfección por sí mismo, y una inclinación a operar en conformidad con esa perfección, según el principio de que *omne agens agit sibi simile* (véase más abajo). Toda perfección es algo deseable por su propio interés o en virtud de sí mismo, aunque sea sólo una perfección finita, que todavía deje mucho que desear, y por tanto también adecuada para ser ordenada hacia algo más allá de sí misma. Así, el objeto propio de semejante inclinación, aunque sea deseable por su propio interés, no coincide absolutamente con el *finis operantis* del agente que lo usa; a lo sumo, uno es sólo una semejanza parcial del otro. Véase I, q. 5, arts. 1 y 3; q. 6 a. 1.

19. Véase I-II, q. 25, a. 1.; I, q. 6, a. 1 ad 2; I, q. 60, a. 1; I, q. 103, a. 1 ad 1 y 3.

B. EL ORIGEN DE LA NOCIÓN DE CAUSA

Es bien sabido que, en la filosofía de Santo Tomás de Aquino como en la de Aristóteles, la noción de «una causa» es muy amplia. Su extensión supera incluso el hecho de que muchos tipos diferentes de cosas pueden ser causas. Es la causalidad misma la que viene en muchas formas diferentes. La mejor conocida es la división cuádruple de causalidad en formal, material, motora o eficiente, y final. Esta división es de hecho una subdivisión de causas; cae bajo las causas *per se* o directas, que se distinguen de las causas indirectas. Las cuatro causas *per se* pueden ser subdivididas a su vez. También podríamos mencionar muchas otras distinciones: algunas se remontan a Aristóteles; otras, a esos filósofos famosos, o infames, por su amor a las distinciones, los escolásticos.

También es bien sabido que Descartes pensó en eliminar las causas finales de la ciencia de la naturaleza, no tanto por aversión al escolasticismo como por amor a las matemáticas. La atención se centraría en la causalidad eficiente o motora (entendida, obviamente, de tal modo que no *dependiese*, como en Aristóteles, de la causalidad final). A partir de entonces esta es la «causalidad» pura y simple. La influencia de Descartes en esta materia fue crucial. Estuvo muy presente en el marco en el que Hume emprendió su famosa crítica de la racionalidad de la noción de causalidad, cuya influencia aún poderosa es asaz pertinente para la presente cuestión. Pues la noción de causalidad «agente», y la noción afín de «potencia» activa, son altamente controvertidas en la teoría de la acción contemporánea, y al menos parte de la controversia puede ser sin duda remitida a la influencia de Hume.

Aunque hasta ahora al presentar la noción de finalidad, he evitado casi siempre la expresión «*causa* final», ésta es obviamente el objeto de la discusión. Además, como indiqué, la doctrina tomista de causalidad final está estrechamente conectada con las nociones de causalidad agente y de potencia activa. Dado el planteamiento contemporáneo y su transfondo, hacer inteligible la doctrina tomista requeriría remontarse al significado del término «causa» y a la cuestión de cómo la noción misma de causa entra en la mente humana. Éste será un tema recurrente en el presente capítulo. Empezaré considerando brevemente la exposición humeana de la causalidad y lo que puede decirse sobre dicha exposición desde un punto de vista tomista. Afortunadamente, no tenemos que buscar muy lejos para encontrar un texto que nos ayude a poner en contacto las doctrinas humeana y tomista. El texto tomista so-

bre la acepción del término «acción» es harto conveniente para la tarea. Lo cito de nuevo, para poderlo tener a la vista.

Lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento, pues desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna causa. De aquí que la acción, en su acepción primitiva, significase origen del movimiento.

1. Causalidad humeana y tomista

No es necesario repetir aquí toda la exposición humeana de la causalidad. Basta con señalar dos elementos. Primero, niega que la mente sea capaz de discernir, en lo llamado «agente» o «causa», una razón interna del ocasionamiento de lo que es juzgado como su efecto.²⁰ Esto es, la mente no tiene impresión de «potencia» activa. En segundo lugar, hace que la formación del concepto de causa sea el resultado de la experiencia de casos particulares de causalidad; dicha experiencia consiste en la observación repetida de la sucesión de una cosa tras otra, y da lugar a que la mente llegue a esperar una cuando percibe la otra.²¹

La implicación de la segunda tesis es que si, ante cierto fenómeno, la mente busca una causa de éste, más allá de la experiencia, ello sólo puede deberse a que la mente ya está acostumbrada a descubrir que las cosas tienen causas. La mente acaba esperando encontrar, para cualquier fenómeno dado, algún otro fenómeno del que pueda esperarse que siga el primero. El criterio de descubrimiento es simplemente la regularidad de la sucesión. Además, la crítica de la noción de potencia activa sostiene que este criterio es suficiente para juzgar que una cosa es causa de otra. No hay necesidad de descubrir algo con la «potencia» adecuada para producirla, como si la potencia consis-

20. El completo tratamiento humeano de la causalidad está en *A treatise of Human Nature*, libro I, parte III. Elementos de la doctrina, concisamente formulados, figuran más adelante en el *Treatise* con motivo de la discusión de la voluntad. Por ejemplo, en este punto, libro II, parte III, § i, p. 182: «en ningún ejemplo es discernible la conexión última de cualquier objeto con nuestros sentidos o razón, y... nunca podemos penetrar tanto en la esencia y la construcción de los cuerpos como para percibir el principio del que depende su influencia mutua».

21. «Si los objetos no tuviesen una conjunción mutua uniforme y regular, nunca habríamos llegado a idea alguna de causa y efecto; e incluso después de todo, la necesidad, incluida en esa idea, no es sino una determinación de la mente para pasar de un objeto a su acompañante habitual, e inferir la existencia de uno de la del otro» (ibíd.).

tiese en otra cosa que el mero hecho de ser el término previo de una sucesión regular.²²

Por contra, el texto de Santo Tomás sobre la primera acepción de «acción» muestra que, para él, fenómenos como por ejemplo el movimiento tienen intrínsecamente un carácter tal que hace a la mente buscar una causa. Ello corresponde al sentido primitivo de «causa» (*aitia*), que no es «aquello de lo que puede esperarse que resulte algo», sino más bien «aquello que responde a la pregunta de por qué algo es o no es así», i.e. «aquello en virtud de lo cual». Aunque la experiencia (en el sentido humeano de «experiencia») sea necesaria para juzgar ejemplos particulares de causalidad, no lo es para formar el concepto de causa; pues tampoco lo es para preguntar por qué. Ciertos fenómenos son intrínsecamente aptos para hacerte preguntar por qué. Preguntar por qué no presupone el concepto de causa. Está en el origen de dicho concepto.

Por supuesto, la pregunta «¿por qué?» puede tener varios sentidos, y no todos ellos indican el deseo de identificar un agente. Pero para el Aquinate, el más elemental de los fenómenos aptos para hacerte preguntar por qué en el sentido de «de qué fuente» o «mediante qué agente» es evidentemente el cambio físico o movimiento.²³ ¿Qué tiene el movimiento que hace que la mente busque un agente, un iniciador? El movimiento siempre es el movimiento de algo, y consiste en que o bien la cosa adquiere algo que previamente no tenía, o bien pierde algo que previamente tenía; e.g. su entorno. En cada caso, la cosa misma, considerada precisamente como estando en movimiento, i.e. como existiendo entre los dos términos de tener y no tener alguna característica, no puede ser en absoluto una explicación suficiente del suceso.

Si, al principio del movimiento, la cosa movida se bastase para tener lo que obtiene mediante el movimiento, entonces ya lo tendría y no necesitaría

22. «Aquí hay pues dos detalles que consideraremos como esenciales a la necesidad, i.e. la constante *unión* y la *inferencia* de la mente; dondequiera que los descubramos debemos reconocer una necesidad. Como las acciones de la materia no tienen necesidad, sino la que se deriva de esas circunstancias, y no descubrimos sus conexiones mediante aprehensión alguna de la esencia de los cuerpos, la ausencia de esta aprehensión, mientras la unión y la inferencia perduren, nunca, en ningún caso, suprime la necesidad» (*Treatise*, p. 182).

23. ¿Existe algo como el movimiento, o incluso el cambio, en la filosofía de Hume? Como muestra definitivamente Aristóteles, la existencia de un cambio requiere entidades esencial e irreductiblemente compuestas, i.e. cuyos componentes sean realmente distintos y sin embargo incapaces de existir por sí mismos. Lo cambiado siempre es lo mismo y no lo mismo que era antes de ser cambiado; pero no es posible que el substrato que permanece exista aparte de *cualquiera* de sus diferencias, ni que las diferencias existan aparte de cualquier substrato. Pero la teoría humeana del conocimiento implica un tipo de atomismo que tiende a excluir tales entidades. Sobre este aspecto, véase Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, pp. 10-17. Sobre el substrato o sujeto, véase más arriba p. 102-103.

obtenerlo; si estuviese totalmente determinada al principio a no tener lo que eventualmente pierde, entonces ya carecería de ello. Como discutimos en el capítulo anterior, el movimiento es en cierto modo «accidental» a la cosa movida, como tal. Así, algo más que la cosa en movimiento, o al menos alguna característica de la cosa misma además de lo que es intrínseco a su estar en movimiento, debe estar implicado en la explicación del movimiento. A grandes rasgos, el movimiento siempre tiene aspecto de la obtención o pérdida de algo, y para la mente es natural buscar al donador o al tomador respectivamente.

Ello no significa que siempre haya uno —al menos, no uno del tipo esperado en principio—. Como insiste Anscombe en otro contexto, la pregunta «¿por qué?» a veces puede resultar no ser aplicable.²⁴ Sin embargo, lo que ella quiere decir es que no es siempre aplicable en un cierto sentido especial. El sentido que Anscombe estudiaba era el de un requerimiento para explicar una acción *intencional*, que generalmente parece reducirse a la pregunta de qué bien vio el agente en lo que hizo. Puede que la acción (como descrita en la pregunta) fuese simplemente no intencional; en cuyo caso, aunque el agente viese algún bien en ella, el que lo hiciese no contribuye en nada a su explicación. Su explicación no puede ser en términos de cosas propias a la acción humana, al menos a la acción humana de la persona a examen. En estos casos, la pregunta «¿por qué?» surge de una interpretación errónea del *explanandum*. Con todo, la inaplicabilidad de «¿por qué?» en este sentido especial no significa que el objeto de la pregunta no necesite explicación alguna. Significa que se aplica un tipo de explicación diferente, que está implicado un tipo de acción diferente, del primero conjeturado.

Asimismo, decir que no todo caso de conseguir algo implica necesariamente un donante significa que no implica necesariamente un donante en el sentido originalmente buscado: algo que da, algo que entrega la cosa dada. De hecho, quizás la causa de la obtención fue algo que se estaba llevando otro elemento, otro elemento cuya pérdida conlleva la ganancia del elemento considerado en principio. Por tanto, el agente es sólo indirectamente un «donante». Asimismo, una cosa puede perder algún elemento, no porque algo se lo esté llevando, sino porque algo le está dando otro elemento, uno que sólo puede conseguirse perdiendo el otro. O la causa puede ser algo que no se dedique a dar ni a llevarse nada de la cosa movida; puede ser algo que actúe totalmente sobre algún otro objeto, pero de tal modo que el movimiento originalmente observado acompañe esa acción.

24. Véase *Intention*, empezando en § 5 (p. 9).

Llegados a este punto, puede objetarse que si bien al principio parecía que discutiésemos la cuestión de la potencia activa, el tema de la acción directa e indirecta corresponde a la intención o la finalidad, no a la potencia. Pero, al menos en el pensamiento tomista, ambos están conectados mucho más estrechamente de lo que a veces se supone, especialmente en el caso de los agentes meramente físicos. Lo que un agente físico tiene potencia para hacer, lo hará, a menos que otra cosa lo detenga. Sin embargo, la cuestión de la razón para esta conexión entre ambos puede ser brevemente postpuesta; por el momento, podemos arreglárnolas con una noción de acción directa menos cargada. Tomemos nota de la distinción básica entre un agente que está *proporcionado* a su efecto y uno que no lo está.

2. Causas directas e indirectas

La distinción entre acción directa e indirecta es de suma importancia para comprender la doctrina tomista de la acción. En lo que concierne a Hume, significa que el Aquinate está dispuesto a admitir que *a veces* es cierto que no hay razón o potencia interna en el agente que corresponda al efecto que se le atribuye. Puede que simplemente *ocurra* que tiene ese efecto. Una conexión accidental entre causa y efecto, en este sentido, puede incluso darse en el caso de un verdadero enunciado causal *general*. Esto es, puede no ser un caso de causalidad fortuita. El concepto tomista de acción indirecta, no fortuita, será examinado detalladamente más adelante en este capítulo. Aquí se trata simplemente de sugerir que al menos parte de la fuerza del criticismo reductivo de Hume de la noción de potencia proviene de considerar la potencia como una condición supuestamente esencial o universal para la causalidad agente. Santo Tomás no supone esto; su noción de potencia no puede ser desechada sobre la base de un análisis general de la causalidad. La potencia no es un elemento de acción en todo tipo de caso.

Sólo lo es en el tipo *primario* de caso. Admitir que la acción directa no es el único tipo no significa que lo que la mente «conjeturó» originalmente al suponer una causa para (digamos) algún movimiento, no fuese un agente directo. De hecho, si es verdad que la mera observación de un movimiento, no acompañada por experiencias de sucesiones regulares, basta para suscitar la noción de una causa o un agente, entonces el significado original de «agente» debe ser «agente directo», y la noción de acción indirecta será una derivación de éste. Esto es, si el fenómeno de movimiento induce a la men-

te a formar al momento la noción de un origen, entonces el tipo de cosa que «conjeturará» naturalmente, como origen del movimiento, será algo respecto a lo cual el movimiento está configurado o conformado; algo que, por así decirlo, disfruta de la paternidad del movimiento. Cuando resulta que no hay origen de este tipo, que el movimiento sólo surge indirectamente de algo, este origen indirecto todavía puede recibir el nombre de agente, pero sólo en sentido débil: sirve para responder a la pregunta «¿por qué?», pero la respuesta conlleva un grado menor de fuerza explicativa o inteligibilidad de lo que se pretendió en principio.²⁵

Esto coincide con una sugerencia del capítulo anterior:²⁶ aunque Hume estuviese en lo cierto y nuestra única base para *juzgar* que una cosa es la causa de otra fuese la ocurrencia regular de la sucesión de una tras la otra en continuidad espaciotemporal, ello no sería todavía una explicación de lo que *entendemos* al llamar una la causa de la otra. Entendemos ante todo que la otra deriva de la primera, surge de ésta, de tal modo que conocer la causa contribuye a un *conocimiento* más completo del efecto, a conocer por qué existe.

Una causa humeana no cumple realmente esa función, o a lo sumo sólo indirectamente. Si llamar a una cosa la causa de otra es meramente identificarla como el término previo en una relación regularmente observada, semejante a una ley, de secuencia espaciotemporal, entonces que el efecto «proceda» de la causa significa simplemente que el que se siga de la causa es algo previsible, algo que generalmente ocurre. En esta exposición de la causalidad, una causa constituye la explicación de algo sólo de un modo muy limitado. Lo que la causa explica realmente no es tanto el efecto en sí mismo como nuestra expectativa del efecto antes de que aparezca, y nuestra falta de sorpresa una vez ha aparecido. No hay auténticos fundamentos para decir que la causa «hace» que el efecto aparezca o que posea su propia potencia para producir el efecto.

Además, la presencia de la causa sirve para explicar el efecto sólo en la medida en que uno invoca la ley o regla causal relevante. El principal papel explicativo lo tiene la regla misma. La explicación del efecto no consiste simplemente en aducir la causa; también requiere aducir la regla causal, permitiendo que el efecto sea visto como un ejemplo o aplicación de dicha regla. Conocer la cosa que es la causa no te basta para decir por qué el efec-

25. Véase *In I Post. an. lec. iv, § 38*: lo que es una causa en sumo grado, la causa «propia», «debería estar» proporcionada al efecto.

26. Véase más arriba, Capítulo 2, n. 68.

to existe; debes conocer tanto la cosa que es la causa como la regla causal.²⁷

Sin embargo, por sí misma la regla causal no es una explicación de algo tampoco. Un enunciado del tipo «y si y sólo si x» no explica la existencia de y; sólo afirma que x e y van juntas. Pero x no explica y en el sentido de hacer que la existencia de y sea más inteligible, i.e. de presentar y en unión con algo que *no requiere per se el mismo tipo de explicación que la misma «y» requiere*. Esta es la característica distintiva de agentes (directos) en el sentido tomista: no son simétricos a (no pertenecen al mismo orden que) sus propios efectos. Por ejemplo, la explicación propia de algo volviéndose caliente, precisamente su *volverse* caliente, sería algo que ya *estaba* caliente y *no* meramente volviéndose caliente. El fenómeno de volverse caliente requiere una explicación de un modo que no la requiere el estar caliente. Por esta misma razón, la explicación de que algo se vuelve caliente, por la presencia de algo ya caliente, es inmediata. No hay necesidad de una regla general que establezca una conexión entre ejemplos de cosas calientes y ejemplos de cosas calentadas.²⁸ De hecho, puede no haber tal regla, o puede sufrir una multitud de excepciones. El hecho de que a veces un fuego en la chimenea no consiga calentar la habitación (puede haber una corriente de aire) difícilmente prueba que cuando la habitación se calienta, el fuego de la chimenea no ha sido la fuente.²⁹

En otras palabras, el Aquinate no sostiene que tales explicaciones puedan encontrarse siempre. Un caso particular de volverse caliente, por ejemplo, puede resultar no ser más que el mero acompañamiento de padecer algún otro proceso o de recibir la acción de otro modo. Puede no derivarse de la acción de alguna cosa ya caliente. Pero ello significa precisamente que el efecto no tiene explicación *propia*; su explicación sólo puede ser en términos de reglas generales de acompañamiento. Sin embargo, tales reglas son en sí capaces de recibir una explicación, en términos de algún principio que explique

27. No importa si la concepción mental de una relación causal entre fenómenos es incidental a los fenómenos mismos, como lo es para Hume, o si las condiciones mismas de la aparición de los fenómenos como tales, espacio y tiempo, ya señalan la concepción de relaciones causales entre ellos, como para Kant. Aquí la cuestión entre Hume y Kant sólo tiene que ver con el estatuto de verdad o valor científico de las leyes causales. No concierne al significado de tales leyes.

28. Véase Taylor, *The Explanation of Behaviour*, p. 45, sobre el hecho de que la explicación mediante referencia a un agente puede preceder al conocimiento de cualquier ley.

29. Sobre las dificultades creadas por cosas como interferencia y obstrucción para la comprensión humeana de las leyes causales como expresiones de sucesiones invariables, en vez de como *tendencias*, véase Geach, *Aquinas*, pp. 101-104. Interferencia y obstrucción, o cosas relacionadas con ellas como obstáculos, son centrales en la concepción tomista de causalidad agente «indirecta»; véase la Sección E.

la conexión entre los elementos *compañeros*, aunque semejante principio pueda no ser un agente. Santo Tomás ofrece de hecho alguna discusión de los principios con los que explicar la acción indirecta. Trataremos esto en la Sección E.

C. POTENCIA ACTIVA

1. Acción como formación

Para el Aquinate, el ejemplo más simple de ejercicio de una acción es dar algo,³⁰ el ser agente, o la potencia de actuar, no consiste sino en *tener* esa cosa, en cuya donación consiste la acción. Esto es lo que significa decir que todo agente actúa en la medida en que está «en acto». Da en la medida en que tiene la cosa dada. Su estar en acto, o tener la cosa, *es* su potencia.³¹

En esta exposición no hay nada misterioso, al menos en términos generales, sobre la potencia que une al agente y al paciente. Buscar un agente es buscar lo que tuvo la potencia de producir un movimiento en algo, y ello simplemente significa buscar el depositario original de la riqueza o la «sustancia» cuyo reparto es el movimiento. «Actuar no es sino comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en la medida en que es posible.»³² El principio que guía la búsqueda es que no puedes sacar algo de nada.

Aquí deberíamos subrayar que el Aquinate no concibe la acción física literalmente como una «donación» o una «transmisión» de la característica tomada por la cosa sobre la que se actúa. Lo que es «dado» es una forma, no una cosa, y la «donación» de la forma no consiste en transmitirla, sino en formar algo conforme a ella. «Un agente natural no es algo que transmite su propia forma a otro sujeto, sino que reduce el sujeto que padece [la acción] de potencia a acto.»³³ La acción no consiste en que el agente deja ir algo y lo abandona en el paciente, sino en que pone al paciente en conformidad con él

30. La acción de un agente que directamente toma algo es propiamente entendida como un caso de dar algo *a sí mismo* (o a algún tercero). Hablando en sentido estricto, sólo las cosas vivas son capaces de eso. Sobre la acción como «donación» en Aristóteles, véase Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, p. 244.

31. Véase *De pot.* q. 1, a. 1.

32. *Agere nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile* (*De pot.* q. 2, a. 1).

33. *Agens enim naturae non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum* (SCG III, 69 § 2458).

mismo.³⁴ A pesar de posibles primeras apariencias, ello es cierto incluso en el caso de una reproducción; de hecho, es más cierto en ese caso. Obviamente, en una reproducción, algo «viene de» literalmente la planta o los animales progenitores; lo que viene de ellos es un sujeto totalmente nuevo, el retoño. Pero la acción principal en una reproducción no es el mero envío de la semilla o el parto (en cualquier caso, esta última acción es simplemente dar al retoño un nuevo lugar o entorno). La acción principal en la reproducción consiste en formar algo *en* el retoño. Esta formación tiene lugar *dentro* del cuerpo o cuerpos progenitores. De hecho, Aristóteles pensaba erróneamente que lo que los progenitores formaban en el retoño era comida residual, comida nunca convertida realmente en una parte orgánica de los progenitores; pero la cuestión persiste. Si primero es asimilado, entonces es sin duda transformado.

Lejos de una entidad oculta y superflua, debidamente extraída por la navaja de Ockham, la potencia es pues algo que el agente puede perfectamente llevar en su misma cara. Por ello, la identificación del agente directo de un cambio consiste simplemente en el descubrimiento de algo respecto a lo cual la cosa cambiada ha sido conformada, algo cuyo sello ha llegado a tener dicha cosa. Este es el sentido del habitual dictum tomista «todo agente hace algo semejante a sí mismo» (*omne agens agit sibi simile*).³⁵ Evidentemente, este dictum es más una expresión de lo que entiende por «agente», en su sentido principal (agente directo), que algo que resulte ser observado en cosas ya identificadas como agentes. Pero obviamente, sin duda quiere afirmar que los agentes pueden ser observados existiendo. Algunos de ellos son cuerpos.³⁶

Llegado a este punto uno quizás se pregunte, ¿y qué hay de los instrumentos? ¿Acaso no son también agentes directos, incluso de los efectos respecto a los cuales son meramente «instrumentales»? También a este respecto, ¿acaso el efecto no es algo sólo conformado al agente principal, el que usa el instrumento? No exactamente. Mientras es usado por el agente, el instru-

34. Véase Waterlow, *Nature, Change and Agency*, p. 164. Obviamente, no toda forma es «potencia». O al menos, no es potencia en todos los modos como puede ser poseída. La forma que un escultor da al mármol no constituye una nueva potencia en el mármol. Sin embargo, constituye una cierta potencia en el modo como existe en el escultor, a saber, como idea.

35. *In VII Meta.* lec. vii, § 1443. La caracterización de potencia como capacidad para imprimir una semejanza de uno mismo es explicitada en I, q. 5, a. 4.

36. Véase I, q. 115, a. 1. En este artículo también dice que «actuar, que no es más que hacer algo en acto, es *per se* propio a lo que está en acto, en cuanto está en acto; *de ahí* que todo agente haga algo semejante a sí mismo.» (*Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus inquantum est actus; unde et omne agens agit sibi simile.*)

mento mismo también es movido por (o padece la acción de) el agente, y sólo en esta medida es un agente directo de lo que éste intenta; pero en la misma medida, hay necesariamente algún tipo de proporción entre los movimientos del instrumento y lo que el agente principal intenta. La proporción es comunicación parcial en forma.

Obviamente, esta es un modo bastante débil de poseer la forma.³⁷ Pero entonces, un agente instrumental es un agente sólo en un sentido bastante débil. Sería más correcto decir que en la medida en que es una causa de lo que el agente principal intenta, no es totalmente distinto del agente principal. Es una causa tal en la medida en que está en el poder de (o es apropiado por) el agente principal. En la medida en que es algo distinto, con su propia potencia, en esa medida su propio efecto, i.e. aquello hacia lo que está proporcionado según su propia naturaleza, también es distinto del efecto del agente principal. El agente principal es, en esta medida, incidental al efecto del agente instrumental. Por ello, lo que podemos llamar la «sustancia» de su acción no puede consistir en la producción del efecto intentado por el agente principal. En cambio, esta 'sustancia' es presupuesto por el agente principal, como aquello que hace útil al instrumento. La acción del instrumento puede sin embargo ser *especificada* según la intención del agente principal, pero sólo hasta cierto punto. Lo que corresponde a la intención del agente es la especie de acción que constituye el uso del instrumento. Ésta no pertenece al instrumento considerado como agente totalmente distinto; no es la «propia» especie del acto del instrumento, sino una especie que ese acto sólo comparte, por haber sido iniciado y modificado por el agente principal.³⁸

2. La «conexión lógica» entre causa y efecto

La concepción tomista de la relación entre una causa agente y su efecto es en cierto modo exactamente contraria a la de Hume. Primero, como indicamos antes, un agente y aquello de lo que es agente no son, por así decirlo, ontológicamente iguales. El agente es más autosuficiente que el paciente, respecto a la posesión de la forma del paciente. Quizás sea cierto que aquello sobre lo que actúa el agente acaba siendo su igual, como en la procreación; pero en el mismo momento en el que la igualdad es alcanzada, la acción cesa.

37. Véase III, q. 62, a. 4, cuerpo y ad. 2.

38. Véase I-II, q. 1, a. 3 ad 3; q. 18, a. 6 ad 2; a. 7, esp. ad 1.

Segundo, sería al menos muy engañoso describir la relación entre agente y efecto como «lógicamente contingente».³⁹ Obviamente, agente y efecto deben ser distintos, de modo que cada uno admita alguna descripción que no sea verdadera del otro. Normalmente, cada uno también tendrá alguna descripción que ni es verdadera del otro ni implica siquiera una referencia a éste.⁴⁰ Sin embargo, la nota de «proporción», la conformidad del efecto con el agente, significa que entender la relación causal entre ellos consiste precisamente en ver un *tipo* de unidad lógica entre ellos.⁴¹ Esta unidad es más que el mero hecho de la semejanza o la participación en una descripción común. La semejanza es de hecho la base de la relación causal. Saber qué *es* el efecto es saber algo sobre la causa, antes incluso de que algo sea identificado como la causa. La forma del efecto sirve de hecho de criterio principal para la identificación de la causa. La relación causal consiste en esto, que alguna descripción es cierta del efecto porque es cierta de la causa, y en un grado superior.

Igualmente, y quizás más en contraste con la doctrina humeana, la «conexión lógica» entre causa y efecto en el Aquinate es incluso compatible con que el efecto siga a la causa contingentemente. La existencia de la causa no siempre requiere la existencia del efecto. Difícilmente lo exige «lógicamente», y raramente como cuestión de «hecho y experiencia». Para Santo Tomás, una causa agente produce su efecto de necesidad sólo si es «suficiente y no impedida».⁴² Aunque la causa y el efecto estén conectados lógicamente en este sentido, es posible que, incluso sin ninguna experiencia de una sucesión regular de uno tras la otra, el mero conocimiento de la cosa que es el efecto pueda hacerte esperar encontrar algo como la cosa que ha resultado ser la causa. El mero conocimiento de la cosa que es la causa también puede hacerte esperar, o al menos hacer que no te sorprenda, la aparición de algo como el efecto. Este último punto quedará más claro cuando lleguemos finalmente a

39. Sobre la conexión lógica entre causa y efecto en la exposición aristotélica del movimiento animal, véase Nussbaum, «The "Common Explanation" of Animal Motion», esp. pp. 139ss., y *The Fragility of Goodness*, pp. 276-82.

40. Digo «normalmente» porque hay al menos dos excepciones. Ambas son ajenas al orden físico. Una es la creación. No hay nada en la criatura que, si se analiza, no revele la mano del creador. Con todo, sigue siendo cierto que la naturaleza del creador no requiere la existencia de la criatura. La otra excepción es la procesión de personas en la Trinidad. Las distinciones entre las personas se basan todas en las relaciones procesionales. Pero la ausencia de distinciones no relacionales entre ellas está conectada con el hecho de que pertenecen al mismo orden; precisamente por ello el Aquinate es reacio a decir que el Padre es la «causa» del Hijo. Véase I, q. 33, a. 1.

41. Véase Taylor, *The Explanation of Behaviour*, pp. 11ss. En general, la explicación teleológica consiste en decir que algo ocurre porque «conduce» a algo; pero «conducir a» es una relación, un tipo de conexión lógica.

42. I-II, q. 75, a. 1 ad 2.

la discusión de la finalidad; la idea básica de que no es sorprendente descubrir que una cosa actúa para promover el bien que le es propio.⁴³

A la vista del pasaje citado en el párrafo anterior, este es probablemente el lugar para examinar la noción tomista de causa «suficiente». Las observaciones de Anscombe sobre el término son sumamente útiles.

Ahora bien, «condición suficiente» es un término de arte cuyos usuarios pueden por ello abandonar su significado cuando les plazca. Así, están en su derecho para desdeñar la pregunta: ¿Acaso no pueden estar presentes las condiciones suficientes de un suceso, y que sin embargo el suceso no tenga lugar? Pues «condición suficiente» es usado tal que si las condiciones suficientes para X están allí, X ocurre. Pero, al mismo tiempo, la frase falsea la comprensión al no advertir una asunción. Pues «condición suficiente» suena como: «bastante». Y uno sin duda *puede* preguntarse: «¿Acaso no puede haberse hecho *bastante* para que algo ocurra, y que sin embargo no ocurra?»⁴⁴

Para Santo Tomás, la «causa suficiente» de algo es precisamente lo que es «bastante» para causarlo; uno no sólo puede formular la última pregunta de Anscombe, sino también recibir una respuesta afirmativa. Lo que sigue es la totalidad de I-II, q. 75, a. 1 ad 2, como réplica a una objeción basada en la tesis de que una causa es «aquello a lo que otra cosa sigue de necesidad».

Para verificar universalmente esta definición de causa, deberá entenderse como una definición de causa suficiente y no impedida. Pues ocurre que una cosa sea la causa suficiente de otra, y que sin embargo el efecto no resulte de necesidad porque interviene algún impedimento. De otro modo se seguiría que todas las cosas ocurren de necesidad, como queda claro en el sexto libro de la *Metafísica*.⁴⁵

43. Obviamente, aquí la «conexión lógica» no es pura «necesidad lógica». Pero supone una notable diferencia entre las concepciones tomista y humeana de la relación causal. Significa algo como una conexión «intrínseca». Una de las sorprendentes características de la noción tomista (y aristotélica) de causalidad es que puede haber una conexión intrínseca entre causa y efecto, y sin embargo el efecto puede seguir a la causa de modo contingente. El término propio para este modo de seguir no es «casual» o «fortuito», sino «natural». No es sorprendente encontrar en el Aquinate un ámbito análogo de razonamientos o conexiones lógicas, donde una conclusión correctamente derivada de premisas verdaderas suele ser verdadera pero a veces es falsa.

44. «Causality and Determination», p. 135. Aquí prescindo de lo que ella misma pueda querer entender por «causa suficiente».

45. Véase *In VI Meta.* lec. iii, § 1192-93. Véase también *De malo* q. 6 a. 1. obj. 15 y réplica.

El interés de este texto reside tanto en que muestra al Aquinate bastante libre de la (para Anscombe conflictiva) asunción de que la causación implica necesidad, como en su sugerencia implícita de que el término «causa» tomado sin calificativos, *no* significa «una causa suficiente y no impedida». En el ámbito de las causas «motoras» (recordemos que para Santo Tomás hay otros tres tipos de causalidad directa), parece significar simplemente una causa suficiente, una causa proporcionada al efecto, una causa principal. (Esto también muestra otra diferencia respecto a Hume: para el Aquinate, el mismo efecto puede tener varias causas, incluso varias causas motoras.)

3. La irreducibilidad de la potencia

Debería ser evidente que la causalidad de un agente, así concebida, no puede ser reducida a la causalidad de sucesos o a causas «ocurrentes» (causas que consisten en ocurrencias o sucesos).⁴⁶ Esto es, como señala Donagan,⁴⁷ no todas las relaciones causales lo son entre sucesos. Un agente no sólo es una condición precedente para la ocurrencia de algún suceso; también es, e incluso principalmente, un determinante para la constitución o forma de algo. Esto no supone negar que en algunos, o quizás todos, los casos de acción, el agente no pueda producir su efecto característico sin ser, o haber sido, él mismo el sujeto de algún suceso u ocurrencia. Significa que al menos en algunos casos, el suceso relevante en el agente no es algo proporcionado al efecto.

A veces, el suceso necesario es meramente la remoción de obstáculos para la acción; e.g. un fuego puede quemar un trozo de madera sólo una vez ha sido puesto en contacto con la madera. Por otro lado, puede haber un suceso en el agente respecto al que se conforme el efecto, por ejemplo el suceso por el cual el agente adquirió su potencia. Pero incluso en ese caso, el suceso, *qua* suceso singular, puede no ser algo plenamente proporcionado a lo que se sigue de él. Puede no ser verdad que el agente debe padecer el mismo tipo de suceso cada vez que produce su efecto. El resultado del suceso de adquirir su potencia puede ser un número indefinido de acciones. La existencia

46. Davidson («Agency») niega de hecho que ser un agente implique ser causa de la propia acción, evidentemente porque piensa la causalidad exclusivamente en términos de causalidad ocurrente. Pues cree que ser la causa de la propia acción significa hacer otra cosa para ocasionarla; obviamente un agente no siempre es causa de su acción de este modo.

47. *Choice*, p. 167.

de esta suerte de caso era de hecho uno de los principales motivos de Aristóteles para considerar la potencia como algo distinto, no reducible al suceso de su adquisición ni al suceso de su ejercicio.⁴⁸ También es lo que Aristóteles entiende cuando habla de un agente como de un tipo de *principio*, esto es, un origen, un punto de partida irreducible (aunque no necesariamente *incausado* desde todos los puntos de vista).⁴⁹

Admitamos sin embargo que al menos en el ámbito de los agentes meramente físicos, apenas hay distinción entre la potencia del agente y su naturaleza. Donagan, en cambio, llega a sugerir que realmente sólo es necesario postular la potencia, como principio explicativo irreducible a los sucesos, en el caso de agentes que ejercen o no sus potencias a voluntad, i.e. agentes libres, agentes que tienen sus actos «en su poder».⁵⁰ Su idea parece ser que sólo en este caso es claramente imposible formular leyes de la naturaleza que expliquen los sucesos como el resultado de otros sucesos. Pero en la explicación anterior del significado de potencia, esta no es realmente la cuestión. Aunque sea posible formular tales leyes de la naturaleza, no aportan el mismo *tipo* de explicación que el aportado por referencia a la potencia. Sólo explican un suceso mostrándolo como un ejemplo de la apódosis de una proposición condicional, la cual meramente *afirma* una conexión entre tipos de sucesos. Las leyes causales no pretenden explicar sucesos refiriéndose a algo cuyo haberlos ocasionado sea *autoexplicativo*.⁵¹

Por otro lado, también en contraste con la postura de Donagan, que un suceso sea causado por una potencia no excluye que *también* sea causado (de

48. Véase *Metafísica* IX, cap. 3, 1046b28-1047a29; cf. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, pp. 186s.

49. Véase *Ética Eudema* II, cap. 6, 1222b16: «todas las sustancias son naturalmente puntos de partida de cierto tipo, por ello cada una puede generar muchas cosas del mismo tipo» (el subrayado es mío).

50. *Choice*, pp. 165-70.

51. Además, aún sería necesario distinguir entre potencia y naturaleza, al menos dondequiera que el mismo sujeto sea capaz de una variedad de acciones que puedan ser ejercidas o modificadas independientemente una de otra, y por tanto no puedan reducirse a una sola fórmula. Los agentes racionales o voluntarios no son los únicos de este tipo. La mayoría de cosas vivas exhiben semejante capacidad. De hecho, aunque propiamente hablando una «facultad» es algo que sólo pertenece a las cosas vivas, una facultad es una especie de cualidad, e incluso en las cosas inanimadas es necesario distinguir entre sus naturalezas y sus cualidades activas, incluso cuando la actividad para la cual son naturalmente aptas puede ser reducida a una simple fórmula. Dicha distinción es necesaria porque es necesario distinguir entre la existencia de estas cosas, que tienen gracias a las cosas vivas, y su actividad, la ausencia de la cual no implica necesariamente que ya no existan. La naturaleza es pues una actualidad, la cualidad activa una potencialidad. (Véase I, q. 77, a. 1.) Parece que el término «facultad» se reserva para las cosas vivas porque connota algo útil para su poseedor, y en las cosas vivas es donde uno encuentra primero algo como «uso»; una cosa viva es un «organismo».

modo diferente) por otro suceso, *incluso* en el caso de agentes libres. No hay motivo por el cual «los últimos [i.e. no deliberados] actos surgidos de la voluntad y el intelecto por los que las elecciones y de ahí las acciones son causadas» no deberían, en cierto modo, ser «a su vez causado por sucesos que no son ni actos de la voluntad [de la misma persona] ni actos de [su] intelecto». ⁵² Debe haber al menos el suceso del adquirir un intelecto y una voluntad, y también el suceso de serle presentado un objeto que pueda entender y hacia el que tener una actitud apetitiva. ⁵³ La libertad sólo excluye que la causalidad de una acción por algún suceso previo sea un ejemplo de una *ley* de la naturaleza, tal que la ocurrencia de un suceso bajo determinadas condiciones implique una única acción como resultado. El mismo Donagan reconoce que los «sucesos pueden estar causalmente relacionados sin que su relación sea un ejemplo de una ley de la naturaleza». ⁵⁴

D. ACCIÓN, INCLINACIÓN Y CAUSALIDAD

1. Las razones para postular la inclinación

Ahora podemos volver a la cuestión de la inclinación. Aunque hasta ahora hayamos logrado prescindir de ella, la inclinación es un componente esencial de la noción de acción. Y es que, tal como acabamos de exponerla, la mera noción de potencia no basta para que algo merezca el nombre de agente. Omite cualquier nota de impulso. Tener potencia es, por así decirlo, ser sólo un depositario. La potencia explica de dónde viene la característica adquirida por el recipiente, la cosa que recibe la acción; pero no explica cómo llegó allí. Sólo si el sujeto de la potencia lo «puso» allí fue él el agente.

Consideremos la explicación aristotélica de cómo tiene lugar la acción física: por el simple hecho de que agente y paciente están en contacto, o que el paciente está en presencia del agente. ⁵⁵ Aunque eso pueda ser cierto, difícilmente puede ser justificado por el mero hecho de que tal agente tiene potencia de actuar de tal modo sobre tal paciente. A lo sumo ello explica sólo el hecho de que *si* aquí tiene lugar alguna acción, será una acción de tal tipo. Sólo explica la dirección o especificación de la acción. ¿Pero por qué tiene

52. Donagan, *Choice*, p. 165.

53. Véase I-II, q. 9, arts. 4 y 6; q. 17, a. 5 ad 3.

54. *Choice*, p. 165.

55. *Metafísica* IX, cap. 5, 1048a4; *Física* III, cap. 2, 202a11.

que haber alguna acción? Esto es lo que las nociones de inclinación, finalidad y apetito aspiran a explicar.

Como antes, ello no significa que siempre sea necesario postular la inclinación o el apetito como alguna cualidad distinta del agente; para Aristóteles, como para Donagan, sólo en el caso de los agentes racionales, que tienen simultáneamente operaciones contrarias en su poder, debe haber una capacidad de apetecer que no sea totalmente reducible a las específicas potencias activas del agente. La idea aquí es que incluso si la potencia y el apetito son funciones de un mismo principio, el término «potencia» es insuficiente para caracterizarlo como un principio completo de acción.

Como señalamos antes, decir que un agente actúa por un fin significa, primero, que un acto es algo definido, hacia el que su origen, el agente, tiene un correspondiente orden definido. Significa que debe haber una razón por la cual el agente hizo esto en vez de aquello. Como lo que hace que algo sea definido es la forma, la ecuación de actuar con actuar por un fin significa que actuar es aproximadamente lo mismo que «formar».⁵⁶

Pero también significa más. Significa incluso más que «todo agente actúa hacia un bien». De hecho, esto apenas añade nueva información. Lo definido, lo formado, siempre es, en la medida en que está definido, algo bueno. Y es que la bondad es intercambiable con la perfección, que es como decir plenitud o riqueza, como opuesto a defecto, privación o penuria. Lo bueno es «positivo» y no «negativo». Pero lo definido siempre es algo positivo. La negación simplemente *elimina* algo definido del sujeto. Por sí misma nunca le atribuye nada definido. Deja al sujeto indefinido. En la medida en que algo es indefinido, no puede tener de por sí la cualidad de un objeto apto para ser aquello hacia lo cual algo aspira o se inclina, la cualidad de algo bueno.⁵⁷

Estas explicaciones del principio de finalidad sólo sirven para dar una descripción más detallada de *qué* actúa un agente. Esto es, todavía son del orden de la especificación o la dirección de la acción. Que el agente esté definido explica sólo por qué hace esto en vez de aquello; que tenga potencia explica sólo el hecho de que otra cosa venga a conformarse (o sea influida por) él, reciba un «influjo» de él. Pero por sí mismas, estas explicaciones no bastan para explicar el hecho mismo de que el agente se implique en una acción. Sólo explican por qué puede actuar, y en qué tipo de acto se implicará, si se implica en alguno. Si se implica en una acción, sólo puede deberse a que tiene algún apetito o inclinación a hacerlo. Esto es, debe haber alguna inclina-

56. I-II, q. 21, a. 1 ad 2; *operatur enim natura aliquid formando*.

57. Véase *In IX Eth.* lec. xi, § 1903-04.

ción de la balanza entre su no actuar y su actuar. Este era el eje del argumento tomista según el cual cada agente actúa debido a una determinación hacia algún fin. ¿Pero cuál es la explicación de este desequilibrio, esta proclividad a favor de actuar? ¿Por qué el agente no permanece simplemente «en potencia»?

Obviamente, a veces la respuesta es que es puesto en marcha por otra cosa. Cede a la fuerza de algún otro agente. Actúa hacia el fin en pos del que su forma le permite actuar sólo porque es obligado a ello por otra cosa; como cuando un trozo de metal afilado corta una madera sólo porque el aserrador le obliga. Pero ese no siempre es el caso. A veces, su misma posesión de una cierta forma basta para inclinarlo a actuar y a formar otra cosa correspondientemente. Una vez posee la forma, ya no se necesita otro agente más para ponerlo en marcha. Tiene su propio impulso para ponerse en marcha. El único requisito externo es la ausencia de impedimentos. El filo de un hacha no es una forma de ese tipo. Las formas que son de este tipo son lo que el Aquinate llama «naturalezas». El dictum «lo similar genera lo similar» se basa en *naturalezas* similares.

El fundamento para afirmar que en algunos casos las cosas tienden a actuar espontáneamente, en virtud de lo que son, no es meramente que a veces las cosas sean observadas actuando sin ningún otro agente observable obligándoles a ello. No se afirma que no haya agente alguno directamente responsable de la acción de cosas naturales (*qua* naturales). De hecho, para el Aquinate debe haber un agente tal; es precisamente aquello que formó o generó la cosa natural misma. Una vez adquiere su forma, la acción que la cosa natural emprende está en la misma «dirección», por así decirlo, que la de la acción por la cual fue ella misma formada.

No obstante, la observación crucial es que a veces las cosas son *más* aptas para actuar, no mientras padecen una acción o son formadas por otra cosa, sino precisamente cuando *esa* acción ha *concluido*, i.e. cuando han sido totalmente formadas y liberadas de la influencia de esa otra cosa. Por ejemplo, cuando el fuego es obligado a actuar sobre algo inflamable, esto último es más apto para encender a su vez otras cosas cuando la acción que recibe del fuego ha acabado, cuando ha sido encendido. Además, en tales casos, si la acción del agente es interrumpida por algún impedimento externo, empezará de nuevo espontáneamente cuando el impedimento sea removido. Otra ilustración de esta idea, de la física moderna, sería que los cuerpos son más pesados cuanto más cerca están del término de su movimiento gravitacional, i.e. de la superficie de aquello hacia lo que caen. Esta suerte de fenómeno es interesante precisamente porque *no* siempre tiene lugar. Por ejemplo, cuando

se lanza un proyectil, la fuerza con la que golpea otro cuerpo es mayor al principio de su movimiento, no al final; y si es detenido, ya no le queda tendencia para empezar otra vez.

En resumen, la traducción precisa de *omne agens agit propter finem* sería «todo agente actúa», no sólo por o hacia, sino también «debido a un fin». El fin no sólo es un principio de la especificación del acto, sino también un principio de su ejercicio. La identificación del fin del agente hace posible decir no sólo que si el agente actúa, actuará por eso, sino también que actúa porque actúa por eso. En otras palabras, significa no sólo que el agente actúa por un bien, sino también que aquello por lo que actúa, actúa por ello porque es bueno. Actúa debido a una inclinación hacia aquello que cumple, y «bien» significa «objeto de inclinación».⁵⁸ El principio significa que la bondad es un elemento irreductible en la exposición de la acción.

La conclusión es pues que, en el caso de los agentes naturales, el papel de la forma como principio de acción no se agota en hacer del agente algo definido (algo a lo que corresponde alguna acción o efecto definido) ni tampoco en constituir la potencia del agente, la riqueza cuya donación constituye su acción. La posesión de la forma conforme a la cual actúan es *en sí misma* una fuente de su inclinación a actuar. La inclinación es intrínseca a ellos. No consiste meramente en su sujeción a algún otro agente. En estos casos, el agente no sólo actúa debido a alguna inclinación, sino que también está *inclinado* a actuar debido al *objeto* mismo de su inclinación, en la medida en que ese objeto se le presenta de algún modo. Cuanto más perfectamente esté presente, más intensamente está inclinado a actuar el agente a su favor. En un agente puramente natural, el objeto de su inclinación es idéntico a la forma que le hace ser lo que es.⁵⁹

58. Juzgar que aquello por lo que la cosa actúa es algo bueno no depende de haber captado la inclinación hacia ello existente en la cosa misma. Asimismo, el juicio (virtualmente idéntico) de que la cosa misma es buena no depende de captar su inclinación a permanecer ella misma. «Bien» significa un objeto potencial de inclinación; evidentemente, para el Aquinate primero aprehendemos las cosas como buenas aprehendiéndolas como objetos potenciales de *nuestra propia* inclinación, i.e. como cosas que podemos desear o amar; es la inclinación que procede del comprender que es inclinación en sentido primario. (Véase I, q. 16, a. 4 ad 2.) Pero todas las naturalezas, o cosas que tienen naturalezas, tienen algo que amar en ellas; pues todas tienen una cierta forma y belleza. (Véase I-II, q. 27, a. 2; II-II, q. 145, a. 2, y San Agustín, *De natura boni, passim.*) Por estas razones la explicación relativa a la casualidad final se nos ocurre «naturalmente». Sería sorprendente encontrar que las cosas *no* tienen alguna inclinación a promover los bienes en ellas encontrados.

59. Véase Brentano, *The Psychology of Aristotle*, pp. 42-43: «Un principio frecuentemente enunciado por Aristóteles es que todo lo que llega a ser, viene de algo sinónimo. Este principio vale tanto para el arte como la naturaleza. ...En otra versión, Aristóteles lo expresa diciendo que las cosas similares son generadas por similares, y en otra parte que en el caso particular la poten-

Deberíamos subrayar que el objeto no lo inclina a la manera de un agente actuando sobre él; más bien tiene un tipo de causalidad propio, del tipo invocado cuando algo es explicado por el hecho de que es bueno o mejor.⁶⁰ No ocupa el lugar de una causalidad agente; más bien explica la causalidad del agente mismo. Es la causa de la causalidad misma del agente.⁶¹

Esta causalidad sólo puede ser ulteriormente caracterizada mediante una metáfora. Por ejemplo, podemos decir que la presencia de un bien «despierta» inclinación hacia él. La forma es un principio de acción, no sólo haciendo definido al agente y capacitándolo para actuar, sino también despertando su inclinación misma a actuar. La cuestión es que sin invocar este tipo de causalidad, no siempre es posible dar una explicación plena de la actuación de un agente. Cuando el Aquinate sostiene que «bien» contiene la nota de causa final, entiende «causa» en sentido estricto: algo realmente previo a (más fundamental que) aquello de lo que es la causa. En su terminología, «bien» no significa meramente «lo que es realmente deseado» ni meramente «lo que debería ser deseado», sino «lo que es apto para despertar deseo» (y acción en cumplimiento del deseo).

2. Acción como más dar que tomar

Es más, la tesis según la cual todo agente actúa por su propio bien, o para mantener y promover su propia forma, también muestra que el principio o finalidad no siempre significa que un agente actúa para *conseguir* algún bien, o actúa por indigencia. Más bien, en la medida misma en que es un agente, ya posee el bien en virtud del cual actúa. De hecho, si el fin por el que un agente actúa es precisamente una participación en su *propia* forma, entonces todo

cialidad precede, mientras que hablando en términos absolutos precede la actualidad. Una segunda ley de la actividad es que toda actividad procede de un esfuerzo... Dicho esfuerzo debe ser contemplado como el origen aproximado del efecto. Es resultado de esa similaridad debida a la cual, como hemos dicho, aquello que por lo que se esfuerza preexiste en lo que actúa. Lo similar tiene una tendencia hacia lo similar; por ello debemos reconocer que la similitud también es un principio, de hecho un principio previo de transformación. La causa eficiente sólo mueve si es movida por el efecto, en la medida en que el último preexiste como similitud en el agente, i.e. en la medida en que es movido por un propósito.»

60. Sobre la causalidad final como un *tipo* de causalidad diferente de la causalidad «eficiente», véase Taylor, *The Explanation of Behaviour*, pp. 6-7, 15ss.; también de Finance, *Essai sur l'agir humain*, p. 106: «si le bien ne meut que par l'influence physique de sa représentation sur le vouloir, sa causalité propre est, qu'on le veuille ou non, aussi complètement éliminée que dans l'Ethique [de Spinoza].»

61. Véase *In V Meta*. lec. ii, § 775.

agente actúa por su *propio* bien; su primera inclinación hacia *este* bien no es expresada en absoluto en su acción externa, sino en su propio permanecer lo que es, su persistir.⁶² Decir que cuando actúa, actúa por su propio bien significa que actúa para dar, para promover el bien del que ya disfruta. La potencia es riqueza, no penuria. Si un agente sólo actúa, sólo da o aporta, para recibir, entonces es un agente imperfecto, no plenamente formado.⁶³ Sólo cuando el agente recibe lo que necesita y es hecho perfecto, está plenamente formado, es capaz de actuar en sumo grado, para dar de sí mismo con las menores restricciones.

Con todo, probablemente es más natural pensar la finalidad en términos de indigencia que en términos de liberalidad o generosidad. Pueden darse dos razones. Una es que los seres humanos se encuentran mayoritariamente en un estado de indigencia, y actúan por necesidad. La otra es que también en la naturaleza la existencia de la finalidad es más aparente en cosas que actúan para satisfacer necesidades, esto es, en cosas vivas. Casi todas las cosas vivas no están completa o plenamente formadas, no son maduras, desde el primer momento de su existencia. Gran parte de su actividad vital consiste en completarse o en mantener su integridad.

No obstante, ¿qué cosas son objetos de necesidad? Esto es, ¿para qué se necesitan las cosas? ¿No es siempre para proteger o completar un bien ya poseído? Además, el principal criterio de madurez o perfección de una cosa viva es precisamente su capacidad de generar otra del mismo tipo. Si no fuese por semejante capacidad, el *automovimiento* de los seres vivos no sería un claro signo de superioridad respecto a las cosas inanimadas, pues sería enteramente una función de su indigencia. Pero de hecho, la satisfacción de sus necesidades está en sí ordenada hacia su donación de sí mismos, y a hacerlo de un modo más perfecto que las cosas inanimadas —«reproduciéndose» a sí mismos.

Antes de examinar un texto de Santo Tomás especialmente relevante

62. Véase I, q. 59, a. 2: *videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed... inclinatio... ad faciendum sibi simile est per qualitates activas.*

63. Véase I, q. 44, a. 4: «Todo agente actúa por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, el fin del agente y el del paciente, en cuanto tales, son lo mismo, pero de modo distinto, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. No obstante, algunos agentes actúan y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo.» Véase también ad 1: «actuar movido por la necesidad corresponde sólo a un agente imperfecto, hecho para actuar y recibir la acción.» Sobre la importancia general de la idea de que el objetivo último de la acción, o que la acción en sus casos más completos, es pura donación, véase Polo, «Tener y dar».

para la presente discusión, retrocedamos por un momento y valoremos qué revela sobre la acción en general la consideración de la acción en las cosas naturales, incluso en el nivel de las cosas inanimadas. Negativamente, revela que ser un agente no siempre requiere ser algo que se hace actuar a sí mismo. Una cosa inanimada no se hace actuar a sí misma en absoluto. No establece ningún fin por el cual actúa. El único fin hacia el que está intrínsecamente inclinada es la forma que le hace ser lo que es, y no se hace a sí misma ser lo que es. Si está orientada hacia cualquier otro fin, sólo es bajo la fuerza de algún otro agente. No contribuye con acción propia alguna a la singular manera como su fin aparece en cualquiera de sus casos, ni a la adopción del camino por el cual el fin es alcanzado. Ambas son totalmente funciones del objeto sobre el que actúa y de las circunstancias que le permiten ser puesto en contacto con el objeto. Ni siquiera contribuye a la ejecución de su acción originando algún movimiento mediante el cual sea puesto en contacto con el objeto. El automovimiento no es una condición mínima para la acción.

Positivamente, la consideración de la acción de las cosas inanimadas revela tres principios esenciales de la acción, y tres dimensiones correspondientes de eficacia activa. La primera es la forma, gracias a la cual el agente es constituido como algo definido, un ente. A ello corresponde la determinación de la acción, su tener un término definido, un fin. La segunda es la potencia, o la capacidad de poner algo en conformidad con el agente, consistente en que el agente ya es perfecto o relativamente autosuficiente en el aspecto relevante. A ello corresponde el vínculo o dependencia entre el efecto y el agente, pues el efecto es una comunicación de alguna característica del agente a la cosa sobre la que actúa. La tercera es inclinación, la tendencia del agente a adherirse a su perfección, y darla y promoverla en otros tanto como pueda; a ello corresponde la bondad de su efecto.

Como «el bien» es «lo que todos desean», y esto tiene razón de fin, está claro que el «bien» tiene razón de fin. Sin embargo, la razón de bien presupone la razón de causa eficiente y de causa formal. Pues vemos que lo que es primero en causar es lo último en la cosa causada; pues el fuego calienta antes de inducir la forma de fuego, aunque el calor en el fuego se sigue de su forma sustancial. Así, pues, en la causalidad encontramos primero el bien y el fin, que mueven la causa eficiente; segundo, la acción de la causa eficiente, moviendo hacia una forma; tercero, la llegada de la forma. Por su parte, en lo causado hay que invertir el orden, de modo que lo que es primero es la forma misma, por la cual [lo causado] es un ente;

segundo, se considera la potencia efectiva por la que se convierte en perfecto en su ser (pues toda cosa es perfecta cuando puede hacer algo semejante a sí misma, como dice el Filósofo en el cuarto libro de la *Meteorología*); tercero, se consigue la razón de bien, por la que en el ente se fundamenta la perfección.⁶⁴

Aunque extremadamente denso, este texto es obviamente de suma importancia en lo concerniente no sólo a la inclinación, sino también a toda la cuestión de nuestra noción de causalidad; por ello aventuraré algunas observaciones a su respecto.⁶⁵ Primero, lo glosaré brevemente; después, en la siguiente subsección, abordaré una interesante dificultad que nos plantea.

Aquí la principal preocupación del Aquinate es mostrar que *aunque* «bien» tenga razón de causa final, y aunque la causa final sea la causa de la causalidad de los demás tipos de causa,⁶⁶ *no obstante* la causalidad final no es el primer tipo de causalidad comprendido por la mente humana. Ello coincide con el dictum aristotélico según el cual lo primero que comprendemos no es lo primero en la naturaleza de las cosas. También coincide a la visión tomista del orden de comprensión en la mente humana como paralelo en cierto modo con el orden de generación en las cosas físicas.⁶⁷

Ahora bien, las nociones que gobiernan la exposición —ente, perfecto y bien— se hallan entre las más generales que podemos encontrar, no sólo en la mente humana, sino también en la realidad. Pertenecen a lo que el Aquinate llama los efectos propios de la más elevada y universal causa de todas las

64. *Cum bonus sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne cosequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; terio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus efectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur* (I, q. 5, a. 4).

65. Para un estudio magistral de la comprensión tomista de la causalidad, y su relación con la de Hume a la luz de este texto, véase Lawrence Dewan, «Saint Thomas and the Principle of Causality».

66. La causa final es la causa de la causalidad, no sólo de la causa agente, sino también de la causa formal, en todo lo que tiene una causa formal; pues toda cosa tal es algo *formado*, y por ello la causalidad de su forma se deriva del agente formándola, cuya causalidad deriva a su vez de la inclinación hacia el fin. La forma en algo formado es aquello hacia lo cual fue generado, su «lo que iba a ser», *quod quid erat esse*.

67. Véase e.g. I, q. 85, a. 6; a. 3 ad 1; *In I Politicorum*, proem.

cosas, Dios.⁶⁸ Además, las primeras cosas entendidas por la mente humana no son esta suma causa, sino sus efectos. O, en lo que viene a ser lo mismo, Dios es concebido primero por la mente humana precisamente *como* causa, i.e. de acuerdo con su papel explicativo en relación con alguna *otra* cosa. No es lo primero en ser captado *en sí mismo*. Por ello el Aquinate hace que el orden de estos términos en la mente humana corresponda al orden en el que pertenecen a algo *causado*. Primero, algo es llevado a existir, en una determinada naturaleza; después, alcanza la madurez o perfección correspondiente a su naturaleza; finalmente, tiende a comunicar o dar lo que puede de su perfección. La sustancia es claramente postulada como el sujeto de este proceso.

Al mismo tiempo, se centra en el orden conforme al cual la cosa causada es empujada a ser *como* su causa, y como ella precisamente en su carácter como causa.⁶⁹ Por ello el orden entre estos términos en la mente corresponde al orden entre los tipos de causas que la mente capta, los papeles causales que percibe representados por una sustancia. De nuevo, la causalidad es principalmente atribuida a la sustancia. El primero de estos papeles es su causalidad en relación *consigo misma*, el tener en sí misma un principio de su propio ser y subsistencia, que es su forma. Después viene su causalidad de *otra* cosa, su comunicar una participación en su forma, mediante la potencia; la potencia es un principio de cambio en algo *qua* otro. Finalmente, que la sustancia ejerza su potencia se explica porque la sustancia posee una relación con la perfección de su forma que expresamos diciendo que su perfección es su bien. Dicha relación es la de apetito o inclinación.

3. Causalidad formal y acción

Suponiendo que la intención del pasaje de I, q. 5, a. 4 sea lo bastante clara, el orden que asigna a las nociones de las causas puede seguramente generar alguna sorpresa. Especialmente llamativa es la prioridad, en la comprensión, de la causalidad formal sobre la causalidad agente o eficiente. Al menos desde Hume, se ha solido contemplar la causalidad eficiente no sólo como el primer tipo de causalidad, sino de hecho como el único tipo. Pero incluso permaneciendo en una perspectiva aristotélica, asumiendo la doctrina de las «cuatro causas», podrían haber razones para asignar la prioridad, al menos en

68. Cf. I-II, q. 66, a. 5 ad 4: *cognoscere... rationem entis et non entis, est totius et partis, et aliorum quae consequuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei.*

69. Véase I, q. 103, a. 4.

nuestra comprensión, a la causalidad eficiente. Por ejemplo, nuestra manera misma de hablar sobre «causas» parece surgir de la noción de causalidad eficiente. El término para el correlato de una causa es «efecto», que obviamente se deriva de *efficere*. De nuevo, aun discutiendo uno de los demás tipos de causas, es común usar términos de acción. El mismo uso de «causa» como *verbo* lo asimila a la acción. El mismo Santo Tomás suele decir que la forma «da» el ser a la materia, que la causa final «mueve» al agente, etc. Ello no significa que esté confundido; obviamente utiliza esos términos analógicamente. Pero ello sugiere no sólo que «causa» es analógico, sino también que la analogía primaria es la de causa eficiente. Las formas y fines serían llamadas causas sólo por extensión, en virtud de alguna relación con las causas eficientes.

Otras consideraciones también sugieren lo mismo. Podría decirse perfectamente que forma y fin no caen dentro del nombre «causa» en su sentido más propio. Por ejemplo, esencial a la noción de causa es que causa y efecto son distintos. Pero una cosa y su propia forma son distintas sólo hasta un punto o en cierta medida; no son sujetos diferentes, ni siquiera están en sujetos separados. O, en el caso de la causalidad final, la *prioridad* de la causa sobre su efecto, que parece ser otra nota esencial de causalidad, sólo es en cierto respeto; una causa final, un objetivo, no tiene por qué ser previo en *existencia* a lo que causa, sino sólo previo en comprensión o intención.⁷⁰ Ni siquiera la forma de una cosa (la forma individual *en* ella, *esta* blancura, esta humanidad o esta alma) es previa a la cosa en el *tiempo*. Por ello podría ser bastante plausible decir que formas y fines son llamadas causas simplemente en virtud de poseer alguna característica en común con las causas eficientes, e.g. la característica de ser aquello de lo que algo depende de algún modo. Una cosa movida depende del motor; asimismo, la existencia de una cosa depende de su propia forma, y la tendencia del motor a mover depende de su fin.⁷¹

Entonces, ¿cómo puede Santo Tomás asignar prioridad a la causalidad formal en nuestra comprensión de la causalidad?

Para empezar, señalemos que sería un error considerar que nuestro fami-

70. Para completar la lista de causas, deberíamos señalar que la causa material también se queda corta, especialmente con respecto a aquello de lo que es causa. Una causa es una causa del *ser* de algo (véase más abajo, Capítulo 5, n. 77); pero la materia es, en sí misma, sólo una causa de ser en potencia, no ser en acto, que es un significado más primario de «ser».

71. Por ello, el hecho de que la causa final sea la causa de la causalidad de la causa motora no significa necesariamente que tenga prioridad para merecer el nombre «causa» o sea más propiamente «una causa». Como observa McNerny (*The Logic of Analogy*, pp. 132-3), el hecho de que la medicina sea una causa de salud en animales no significa que sea llamada con más propiedad «sana».

liar texto sobre la acepción del término «acción» contradice la tesis según la cual la causalidad formal es previa en nuestra comprensión. Dicho texto no es sobre la primera acepción del término «causa», sino sobre la de «acción». Para ser exactos, dice que era manifiesto que el movimiento «ocurrió por alguna causa». Pero obviamente, la causa por la cual algo «ocurre» (*accidit*) no puede ser una causa formal. Ni siquiera es la causalidad formal un caso de «origen de una cosa a partir de otra». La causa formal no es un *origen* de su efecto; no *origina* su efecto en absoluto. Es una en sujeto con su efecto.

Ahora bien, aun otorgando primacía a la causa motora, con respecto a lo que entendemos por el nombre «causa», ello no significa que la causa motora tenga primacía con respecto a nuestra comprensión del *contenido* de su papel causal. Santo Tomás puede sostener sin problemas que primero captamos el papel causal de *forma* —aunque sólo después pasemos a llamarlo papel «causal»—. De hecho, ello cuadra perfectamente con el texto sobre la acepción del nombre «acción»; según ese texto, antes de comprender la acción, es necesario aprehender el movimiento. Y al aprehender el movimiento, el papel causal de la forma ya es captado, aunque todavía no sea *llamado* causa.

Captar un cambio es captar algo cambiado, y eso es captar algo como primero «esto» y después «aquello» (o al menos «no esto»). La cosa se distingue de su ser «aquello» y de su ser «esto» o «no esto». El sujeto y las formas contrarias, o el sujeto, la forma y la privación, son principios de cambio, y precisamente principios *intrínsecos*; la aprehensión misma de cambio, al tener una noción de lo que es el cambio, implica cierta aprehensión de esos principios.⁷² Así, captar el «quid» de la causalidad formal sería previo a captar el de la causa agente, aunque sea la causalidad agente la que primero recibe el nombre «causalidad».

Sin embargo, ante esta respuesta se puede objetar que la causa formal

72. Ello también indica que si primero uno pregunta «por qué» ocurre un movimiento no es para inquirir sobre esos principios —sujeto y forma—. Dichos principios ya son conocidos. Pero aunque sean captados como principios del movimiento, uno percibe inmediatamente que el movimiento todavía no es plenamente inteligible, no está plenamente explicado; no es autoexplicativo. (Cf. Santo Tomás, *De principiis naturae*, ed. Leonina, vol. xliii, p. 41, § 3, II. 1-5: *patet tria esse naturae principia, scilicet materia, forma et privatio; sed hec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia non potest se reducere ad actum.*) Si uno primero mira fuera de la cosa misma en busca de una causa es debido al cambio. Sin embargo, esta necesidad no significa que una causa motora sea el primer tipo de causa que la mente busque. También hay una pregunta que expresa propiamente una búsqueda de la forma, a saber: «¿qué?»; dicha pregunta es *de hecho* un tipo de «por qué», a saber «¿por qué —de acuerdo con cual forma— es tal cosa una unidad?», e.g. «¿por qué son estos materiales una casa?». (Cf. *Metafísica* VII, cap. 17, 1041a10-34.) Y seguramente, el primer esfuerzo de la mente (que es espontáneo, no autodirigido por medio de una pregunta) busca captar el principio de unidad en lo que se le presenta. La búsqueda de un motor es la búsqueda de un principio *ulterior*.

discutida en el pasaje I, q. 5, a. 4 no es evidentemente cualquier forma en una cosa, sino su forma sustancial, la forma «por la cual es un ente». La potencia efectiva, por ejemplo, también es un tipo de forma, una cualidad (el ejemplo del pasaje es el calor); pero aquí la potencia sólo entra en escena más tarde, después de la forma que representa el papel de causa formal. ¿No es posible captar movimiento, y por ello concebir una causa motora previa a tener la noción de forma sustancial? Los primeros cambios que la mente aprehende no son cambios sustanciales; sólo después la mente distingue entre forma sustancial y su «sujeto», el principio subyacente del cambio sustancial, que es la materia prima. Santo Tomás lo dice explícitamente en una de sus exposiciones de la historia del progreso filosófico hacia la noción de una causa de la totalidad del ser.⁷³

Una rápida réplica a esta objeción sería que si bien es cierto que I, q. 5, a. 4 se centra en la forma sustancial, también es cierto la causalidad agente en la que se centra dicho texto no es cualquier causalidad agente, sino precisamente la causalidad de un generador, un agente con potencia para efectuar otra *sustancia* del mismo tipo. El ejemplo (que asume la antigua física, según la cual el fuego es sustancia) es un fuego encendiendo otro fuego. Aprehender la potencia del fuego para encender presupone cierta captación de la forma sustancial del fuego. Por ello podríamos intentar salvar la postura tomista haciendo que la prioridad general de la forma sobre la acción fuese una cuestión de proporcionalidad. Esto es, podríamos decir que la captación de una forma es esencial a la captación de un cambio con respecto a esa forma, y precede a la noción de un agente capaz de iniciar esa suerte de cambio. Cuando es un caso de cambio accidental, la forma también es accidental; cuando el cambio es sustancial, también lo es la forma.

Sin embargo, sospecho que Santo Tomás quiere dar más que prioridad proporcional a la captación de la causalidad de la forma sustancial. Digo esto por dos razones. La primera, nótese que nuestra objeción se basa en una noción estricta y altamente sofisticada de «forma sustancial», forma sustancial como nada más que *actualidad* sustancial, claramente distinguida de la materia prima, entidad como nada más que potencialidad sustancial. (La noción «menos sofisticada» es la de quiddidad sustancial. En breve volveré a ello.) Además, señalar que en I, q. 5, a. 4 Santo Tomás presenta la prioridad de la forma sustancial sobre la potencia *efectiva*, donde potencia es asimismo claramente distinguida de la sustancia y la forma sustancial. Dicha distinción no es menos sofisticada que la otra. Aunque sea cierto que sólo necesitamos

73. I, q. 44, a. 2.

advertir cambios accidentales para formar la noción de una acción o un agente, advertir eso difícilmente basta para trazar la distinción, *en* el agente, entre el principio que le hace ser lo que es y el principio del que su acción se sigue inmediatamente. Comprender el calor en el fuego como algo distinto de (y «subsiguiente» a) su forma sustancial, como dice el texto, difícilmente es un mero resultado de advertir que algo ha sido calentado, buscando qué lo ha calentado, y descubriendo un fuego. Y, obviamente, distinguir el calor de la forma sustancial implica captar la forma sustancial.

Sin duda «una acción» y «un agente» no tienen por qué tomarse en un sentido tan sofisticado, según el cual la potencia activa sea tajantemente distinguida de la forma sustancial. Por tanto —podría proseguir el objetor— ¿acaso captar el *fuego* como un agente del calentamiento —da igual su precisa «potencia activa»— requiere una captación de la forma sustancial? ¿Acaso no podemos tener una noción concreta de agente, la noción de algo con potencia que es fuente de cambio en otra cosa, e.g. del fuego como agente calorífico, sin adentrarnos en la metafísica de la potencia como cualidad?⁷⁴ De ahí pasamos a mi segunda razón para sospechar que Santo Tomás quiere atribuir absoluta prioridad a la captación de la causalidad de la forma sustancial. Sin duda podemos tener una noción concreta de agente; pero también podemos tener una noción concreta de sustancia y del ser sustancial, previa a la distinción entre forma sustancial y materia prima.

Que el texto de I, q. 5, a. 4 no diga nada sobre la materia es bastante sorprendente, dado que trata sobre los diferentes tipos de causas. La omisión de la materia difícilmente puede haber sido un mero descuido. Yo sugiero más bien que sus referencias a la *forma* sustancial deberían ser consideradas de hecho referencias a la quiddidad, i.e. a lo que el Aquinate llama la «forma del todo» (*forma totius*),⁷⁵ e.g. la humanidad. Alguna captación de este tipo de forma

74. Obviamente, no es necesario captar el calor del fuego como algo distinto del fuego para entender que el fuego calienta o «tiene la potencia» de calentar; decir que el fuego «tiene la potencia» de calentar significa, en primer lugar, que *este* fuego calienta *porque es fuego*. O también, esta morfina te dormirá porque la morfina duerme a la gente. Eso sí es decir algo. Si dices «esta lectura me dormió», alguien podría preguntarte perfectamente si fue porque estabas adormecido (de modo que cualquier cosa que no fuese un concierto de heavy metal te dormiría), o porque la lectura era aburrida y soporífica. Preguntar por qué la morfina *suele* dormir a la gente, y responder que es porque tiene un potencia soporífica, es de hecho decir simplemente que duerme a la gente; la pregunta inquiriere en qué consiste su potencia. Para responder a esto debes distinguir entre las variadas cualidades de la morfina (y por tanto entre las muchas cualidades y la sustancia que es la morfina), para encontrar la cualidad o cualidades que toman parte en su dormir a la gente.

75. *Humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superadita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eibus, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complotens et materiam (De ente et essentia 1).*

está implícita incluso en la comprensión más elemental de sustancia.⁷⁶ Lo que primero llamamos una sustancia, o aquello a lo que primero se atribuye el ser sustancial, siempre es un «cuál» definido, algo de un cierto tipo o especie. La noción de la especie incluye su materia. Sólo más adelante, cuando el cambio sustancial es reconocido, se forma una noción precisa de materia prima, junto a la noción más sofisticada de forma sustancial como parte de la sustancia, algo compuesto con materia para constituir la quiddidad o la forma del todo.⁷⁷

Con todo, la noción de quiddidad de una sustancia ya es una noción *causal*. Pues la quiddidad es la *esencia* de una sustancia. La esencia es lo que la sustancia es en virtud de sí misma, la *ratio* según la cual es primero e incondicionalmente un ente, «per quam est ens». Una sustancia depende de su quiddidad, incluso en fórmula —como *no* depende de sus accidentes—.

Tomada en el sentido de quiddidad, la captación de una forma sustancial conserva prioridad sobre la de agente, aun en el sentido concreto de agente. Para empezar, como señalamos más de una vez, está implícita en la captación misma de movimiento y cambio, incluso de cambio accidental. La razón por la cual el cambio accidental es más evidente que el cambio sustancial es precisamente que su *sujeto* es más evidente, al ser algo real, de un tipo definido, y algo separado, que subsiste en su tipo a lo largo de la ganancia o pérdida de una disposición accidental. Por ello, el carácter *compuesto* de la relación forma-sujeto es más evidente en el caso de la forma accidental; pues el sujeto ya es algo definido, y puede ser considerado separadamente con mucha más facilidad que la pura potencialidad, que es la materia. Obviamente, el carácter compuesto es mucho más manifiesto precisamente a través del cambio; el cambio es lo que implica algo bastante *accidental* a la sustancia. Y tal como explica el P. Dewan,⁷⁸ para Santo Tomás es precisamente el carácter compuesto del efecto de la causa eficiente lo que muestra la necesidad, la dependencia, de esa causa. La composición es lo que aporta la causa eficiente con su objeto proporcionado, el objeto relativo a lo que es entendido *como* causa eficiente. Entender algo como un compuesto es entenderlo simultáneamente como una unidad y (puesto que los componentes *pueden* estar separados) como una unidad no plenamente autoexplicativa, una unidad *unificada*, una unidad dependiente. Sin la captación previa de la composición forma-sujeto en el efecto, la causalidad eficiente es ininteligible... tal como Hume dice que es. Sólo la captación de la

76. Véase Dewan, «St Thomas and the Principle of Causality», pp. 61-62.

77. Sobre la captación de la materia como meramente secundaria y posterior en la comprensión causal de un ente, véase Dewan, «St Thomas Aquinas against Metaphysical Materialism», esp. pp. 428-34.

78. «St Thomas and the Principle of Causality», esp. pp. 56-71.

conexión *en* un suceso percibido nos da pie para captar la conexión de ese suceso con otro.

Obviamente, la forma sustancial del *sujeto* de movimiento es la forma sustancial de lo que es movido o padece la acción, no del agente; mientras en I, q. 5, a. 4 Santo Tomás parece ver una necesidad de captar la forma sustancial del *agente* antes de que pueda captarse su ser agente. Pero también a este respecto la forma sustancial, i.e. la quiddidad, conserva de hecho prioridad sobre la acción.

Por un lado, la captación original de agencia —tal como Santo Tomás la presenta en el texto sobre la acepción de la «acción»—, es la captación del «origen de una cosa *a partir de otra*». También un agente es primero concebido como una entidad separada, una sustancia en acto. Además, de nuestra anterior discusión se desprende que si el movimiento o el cambio dependen tan manifiestamente de otra cosa, carecen tan claramente de autosuficiencia, se debe a su estatus meramente accidental respecto a su sujeto. Al buscar un agente, uno busca implícitamente algo de lo que se siga el cambio, no meramente *per accidens*, sino *per se*; uno busca algo «ontológicamente superior», relativamente autoexplicativo, en el aspecto relevante. Por ejemplo, el fuego es captado en su papel como agente calorífico porque es entendido ante todo como algo caliente *per se*, por su cuenta. Una vez captado esto, uno prosigue para captar su relación con otras cosas, para verlo como poseyendo potencia sobre ellas, capaz de influirlas y hacerlas ser como él. Y, finalmente, uno considera por qué la cosa se habría «proyectado de este modo», emergido de su autocontención y comunicado algo de sí misma a otro, de la manera que puede, e hizo. Si en la cosa misma podemos encontrar una razón para ello, es que la perfección así difundida es algo bueno.

E. ACCIÓN DIRECTA E INDIRECTA

En esta sección volveré a la distinción trazada en la Sección B de este capítulo, entre causas directas e indirectas, y dirigiré la atención hacia como el Aquinate comprende las causas indirectas. Ello aportará un cuadro más completo de su noción de acción, y permitirá detallar mis anteriores observaciones sobre la causalidad tomista y humeana.

1. *Intención y causalidad mecánica*

La tesis según la cual la acción se ejerce primero al empezar a ejecutar alguna intención, que realmente no significa más que todo agente actúa por

un fin, habrá recordado a algunos lectores la tesis de Davidson según la cual un suceso es una acción si y sólo si hay alguna descripción de éste conforme a la cual es intencional.⁷⁹ Aunque la consideración de Davidson se limite a la acción humana, también parece válida aplicada a la acción en su sentido más amplio, tomando obviamente «intención» en el sentido amplio de tendencia.⁸⁰ La presente afirmación es que toda acción es en cierto aspecto directamente intencional. También va más allá de Davidson, al sostener que la característica o características según las cuales una acción es intencional son más fundamentales en la explicación de la existencia de la acción que cualquiera de sus demás características. El Aquinate expresa esta afirmación diciendo que de «las cosas que tenemos intención de hacer se dice que las hacemos *per se* y no *per accidens*».⁸¹ Es decir, si se dice que hacemos algo que no tenemos intención de hacer, sólo es porque en cierto modo ello acompaña algo que tenemos intención de hacer. Puede, por ejemplo, ser una característica acompañante de lo que tenemos intención de hacer. Lo que pertenece a algo *per accidens* es secundario y subordinado a lo que le pertenece *per se*.⁸²

Según la anterior exposición, decir que un sujeto ejerce primero la acción al empezar a ejecutar alguna aspiración o intención, significa algo muy definido. Significa que todo agente actúa principalmente en virtud de (una inclinación hacia) algún fin perteneciente al propio bien del agente. Todo lo demás que hace, lo hace en función de su actuar para promover un bien, el tipo de bien que le es propio. Por ello, la aspiración o intención atribuida al agente, como el fundamental principio causal interno de su acción, es más que una mera tendencia a producir algún resultado definido, más que una conformidad con una regla que le conecte de modo general con algo que se sigue de él. Añade las notas adicionales de una proporción entre el agente y el resultado, y la de la bondad o inclinación para explicar la tendencia del agente a promover lo que es proporcionado a él.⁸³

Pero nada de eso supone negar la existencia de tendencias o resultados regulares sin fundamento inmediato en la forma o bien del agente. Esto es, no

79. «Agency» en *Essays*, p. 46. Véase también Donagan, *Choice*, p. 86-87.

80. Véase Makin, «Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds»: en todo caso, ser activo presupone hacer algo a partir de una tendencia.

81. *In V Eth.* lec. xiii, § 1036. Véase también II-II, q. 59, a. 2.

82. Véase I-II, q. 10, a. 1: *in omnibus... ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium*.

83. Obviamente, no todo ejemplo de acción directa consisten en la plena realización de la inclinación o intención del agente. Pero el agente debe hacer algo en la dirección de su inclinación. Véase I-II, q. 21, a. 1 ad 2: *in peccato... naturae, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando*.

hay negación alguna de la existencia de la causalidad «mecánica». Tampoco es necesario situar la causalidad mecánica totalmente al margen de la esfera de la acción. Las acciones que tienen efectos, resultados o simplemente características incidentales al bien o forma propios de la causa también pueden ser consideradas casos de acción.

Ello es particularmente claro si es posible aplicar la explicación teleológica a actos de los que incluso las cosas no vivas son capaces. La distinción entre sucesos que son explicables por agentes cuya acción es en sí explicable teleológicamente, y sucesos que sólo son explicables en términos mecánicos, no puede corresponder directamente a una distinción de cosas o sujetos de los que algunos, e.g. cosas vivas, son agentes, y otros, e.g. cosas no vivas, son causas meramente físicas o mecánicas. Debe ser simplemente una distinción de modos como una cosa origina o causa otra: modos que hemos llamado «directo» e «indirecto». Ambos modos de causalidad pueden pertenecer perfectamente a un mismo sujeto (aunque no, claro está, con respecto a un mismo efecto).

Por ejemplo, puede que al emprender la suerte de acción hacia la que está inclinado, un agente también origine otros sucesos o resultados sin conformidad intrínseca con el agente. Resulta simplemente que la producción del efecto directo del agente acarrea consigo estos otros efectos. En tal caso será el agente de esos efectos de modo indirecto. Dichos efectos indirectos pueden incluso seguirse con una cierta necesidad o como regla general.

Quizás semejante eficacia pueda ser considerada un caso de acción sólo en la medida en que está en función de la acción directa. Con todo, al menos en la medida en que los efectos indirectos o colaterales acompañan a un tipo dado de acción como regla general, o según algún tipo de tendencia, una exposición plena de semejante acción debe incluir alguna referencia a ellos. Esto es análogo a la necesidad de incluir no sólo la forma sino también la materia en la plena exposición de un sujeto físico. Dicha analogía también sugiere que una plena exposición de la *inclinación* misma del agente debería referirse en cierto modo a los resultados que suelen acompañar a su ejercicio, aunque caigan fuera de su objeto propio; igual que una exposición plena de la forma de un sujeto físico debe incluir no sólo su efecto propio, que es determinar la especie, sino también la materia y sus disposiciones, en la medida en que la eficacia de la forma las requiere.

En resumen, sería un error tratar todos los efectos indirectos como meramente incidentales a la inclinación o intención del agente. Aunque exista una cosa llamada intención indirecta, en esta sección me centraré principalmente en la acción indirecta. La intención indirecta es una cuestión más complica-

da, cuyo interés reside básicamente en su relación con la acción humana o voluntaria, la acción de agentes que tienen alguna potencia sobre sus propias intenciones o tendencias. La abordaré en el Capítulo 5.

Para evitar malentendidos, debería subrayarse una vez más que la tesis según la cual un agente ejerce primero la acción al empezar a ejecutar alguna intención o inclinación no significa que todo caso de causalidad mecánica deba ir siempre acompañado de la producción de algún efecto hacia el que la causa estaba inclinada. La razón por la cual no significa eso es que no toda causa mecánica es una agente o acción *en absoluto*. Sólo si es un caso de acción presupone algo hecho por inclinación. Ser un agente es ser un origen, un punto de partida, un antecedente (relativamente) *autoexplicativo*. El ejercicio de la acción no existe aparte de algún resultado al cual el agente está proporcionado; pero su producción de este resultado también puede acarrear otros resultados, no buscados, de los que a veces también puede llamarse el agente, en un menor grado. Pueden ser explicados como acompañamientos de algo explicable teleológicamente. Pero hay montones de ejemplos de causas «motoras» que no son en absoluto agentes de sus efectos. Uno es el ejemplo de Donagan del estanque tranquilo, que causa la salida en barca del más viejo del lugar. Ser lo que se llama un «catalizador» es ser una causa de este tipo. El hundimiento de un puente causado por un defecto en su estructura es otro ejemplo.

Esta nota de advertencia sirve para obviar la impresión de un exagerado alegato relativo a la conexión entre acción y causalidad mecánica. También es importante de un modo positivo. Contribuye a *establecer* un cierto tipo de efecto indirecto que puede ser atribuido a un agente, considerado en su cualidad misma de agente. Es el tipo de efecto que se le atribuye en virtud de su no actuar. Volveremos a ello en breve.

2. Causalidad *per removens prohibens*

Hace poco dije que los efectos indirectos pueden resultar de sus causas con una cierta necesidad o como regla general, según algún tipo de tendencia. El Aquinate es muy claro en este aspecto. La presentación más extensa (aunque todavía incompleta) de su doctrina de las causas motoras indirectas se halla en su comentario de la *Metafísica*.

Algo puede llamarse una causa *per accidens* de otra cosa de dos modos. De un modo, por parte de la causa; esto es, porque a lo que acompaña a la causa se le llama una causa *per accidens*, como si «un

blanco» fuese llamado causa de una casa. De otro modo, por parte del efecto; esto es, tal que algo es llamado una causa *per accidens* de alguna otra cosa que a su vez acompaña lo que es un efecto *per se*.

Esto puede ser de tres modos. De un modo, porque tiene un orden necesario hacia el efecto, como la remoción de un impedimento tiene un orden necesario hacia el efecto. Por ello el *removens prohibens* es llamado un movedor *per accidens*; ello tanto si el accidente en cuestión es un contrario, como la cólera, que inhibe la frialdad, de donde de la escamonea se dice que enfría *per accidens*, no porque cause frialdad sino porque remueve el impedimento para la frialdad, que es contraria a ésta, a saber, la cólera; como si el accidente no es un contrario, como una columna impide el movimiento de una piedra, de donde del removedor de la columna se dice que mueve *per accidens* la piedra superpuesta. De otro modo, cuando el accidente tiene un orden hacia el efecto, pero no necesario, ni en general, sino raramente, como el descubrimiento de un tesoro de cavar en el suelo. Y de este modo la fortuna y la suerte son llamadas causas *per accidens*. Del tercer modo, cuando no tienen orden, salvo quizás según la opinión; como si alguien dijese que era la causa de un terremoto porque el terremoto ocurrió cuando entraba en la casa.⁸⁴

Primero, permíteme glosar el texto. Tras esbozar la distinción general entre causas motoras directa (*per se*) e indirecta (*per accidens*), subdivide la segunda en cosas que acompañan a la causa directa de algo, y causas cuyos efectos directos van acompañados por algo. Más adelante subdivide la última en causas fortuitas, causas «según la opinión» (causas especiosas) y el tipo que nos interesa aquí. A éste lo describe como causas que tienen un orden ne-

84. *Aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causae; quia scilicet illud quod accidit causae, dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicuius, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum, sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohibens dicitur movens per accidens; sive illud accidens sit contrarium, sicut cholera prohibet frigiditatem, unde scamonea dicitur infrigidare per accidens, non quia causet frigiditatem sed quia tollit impedimentum frigiditatis, quod est ei contrarium, scilicet cholera; sive etiam si non sit contrarium, sicut columna impedit motum lapidis, unde removens columnam dicitur per accidens movere lapidem superpositum. Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia eo intrante domum accidit terraemotus (In V Meta. lec. iii, § 789).*

cesario o general (*ut in pluribus*) hacia el efecto en cuestión. La nota de necesidad o validez general es lo que distingue a este tipo de causalidad de la causalidad fortuita. El orden entre una causa y un efecto fortuito se da poco o casi nunca (*ut in paucioribus*).⁸⁵ Un ejemplo de tipo de causa no fortuita e indirecta es la de causas *per removens prohibens*, cosas que causan algo removiendo un obstáculo para ello.

Al desarrollar la noción de causas *per removens prohibens*, señala que el obstáculo removido puede o no ser el estricto contrario del efecto. Por ejemplo, en la teoría de los humores corporales, se sostenía que la cólera era producida por la bilis, y era lo contrario de la frialdad y torpor atribuida a la flema; de modo que el purgante llamado escamonea, al reducir la bilis, causaría frialdad, pero sólo indirectamente —no mediante la producción de flema—. ⁸⁶ Por otro lado, una columna impide la caída de una piedra que descansa sobre ella, y lo que remueve la columna causa indirectamente la caída de la piedra; pero el contrario (perfecto) de su caída sería su ascensión, no su permanecer en descanso.⁸⁷

Sobre la base de otros textos del Aquinate, podemos dirigir unas pocas observaciones y adiciones a esta exposición de la causalidad motora indirecta y no fortuita. La primera se deriva de su insistencia en numerosos lugares en que la acción directa no se limita a lo que el agente busca principalmente, i.e. a la última o completa expresión y satisfacción de su potencia e inclinación. No sólo el fin, sino también las cosas ocasionadas por su orientación hacia el fin, son objetos directos de acción. Ello implica que la expresión *removens prohibens* no abarca casos en los cuales un agente logra su propio objetivo precisamente despejando obstáculos para el mismo. El participio *prohibens* debería ser traducido por alguna expresión como «la cosa que obstruye»; o incluso mejor, «la cosa que resulta obstruir». El agente debe actuar sobre el *prohibens* en virtud de alguna otra característica, y no precisamente aquella de ser un *prohibens*. Debe caer bajo la intención del agente según alguna otra descripción. Asimismo, no hay razón por la cual el agente deba

85. Tal como destaca Boyle, aunque la mayoría de usos tomistas de la expresión *praeter intentionem* para denotar los efectos indirectos de la acción conciernen a cosas ocasionadas fortuitamente, ambas nociones no son idénticas («*Praeter intentionem* in Aquinas», pp. 658-59). Boyle cita un pasaje de SCG III, cap. 6, § 1902: *sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale... Si enim quod est praeter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel frequenter..., non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale si sequeretur ut in paucioribus*.

86. El ejemplo es un poco oscuro, pero los hay más claros a mano; por ejemplo, algunos sistemas de «refrigeración» son actualmente sistemas para remover fuentes o cuerpos de calor.

87. Cf. *In VIII Phys.* lec. viii, § 1035.

ocuparse fundamentalmente de la «remoción» del *prohibens*. Aquello desde donde es la «remoción», i.e. aquello con respecto a lo cual su movimiento es una remoción, es el lugar o estado en el que constituye un obstáculo; pero puede ser sólo en modo indirecto que la acción del agente sobre el *prohibens* constituya una remoción semejante. Si, en el ejemplo anterior, lo que remueve la columna intenta hacer caer la piedra, no es una mera causa indirecta de la caída.⁸⁸

En segundo lugar, está claro que para el Aquinate las causas *per removens prohibens* no son la única suerte de causas no fortuitas, motoras indirectas, i.e. causas cuyo efecto propio va necesaria o generalmente acompañado de algo más. La razón por la cual cita causas *per removens prohibens* parece ser que éstas constituyen el ejemplo más claro. La relación causa y efecto en este tipo de causalidad es la *más* «indirecta». En otras palabras, la conexión *lógica* entre causa y efecto, la proporción entre ellas, es mínima. Se logra vía una suerte de doble negación. La causa causa el efecto, no mediante una producción directa de éste, ni con una contribución positiva pero parcial al mismo, sino sólo removiendo lo que le obstaculiza. «Impide el impedimento.»

Un punto general implícito en el párrafo anterior merece ser destacado: si esta suerte de causalidad no es causalidad fortuita, entonces debe existir *alguna* suerte o grado de conexión lógica o proporción entre causa y efecto. Por así decirlo, el conocimiento de la causa debe remover alguna de la sorpresa ante la ocurrencia del efecto, contribuir a hacer el efecto previsible. Porque un hombre cave un hoyo en cierto lugar no esperas en absoluto que desentierre un tesoro. Asimismo, decir que dicho tesoro fue encontrado porque un hombre cavó un hoyo justo encima no remueve la sorpresa, sólo la *resitúa*; te sorprende que cavase el agujero en el mismo lugar del tesoro. La mayoría de lugares donde uno puede cavar un hoyo no albergan tesoros. Pero no es sorprendente que del desplazamiento de una columna resulte la caída de una piedra, pues las columnas suelen tener piedras, o algún objeto pesado, descansando encima. Ambos son casos de causalidad *per removens prohibens*; pero sólo la última es no fortuita.

Que la causalidad de este tipo sea indirecta, no siempre se debe pues a la completa falta de proporción entre causa y efecto; a veces sólo se trata de la falta de proporción directa o plena. No se trata de una inmediata conformi-

88. Este punto nos permite observar de nuevo que la misma cosa puede tener más de una causa directa, o incluso más de una causa directa motora. Lo que no puede tener es más de una causa *principal*, más de una causa directa motora capital. La principal causa de la caída de la piedra sigue siendo lo que causa que sea pesada.

dad o semejanza entre ellos. El efecto no es el objeto mismo de la inclinación en virtud del cual la causa actúa.⁸⁹ Debemos introducir otro término o términos para establecer la proporción. En el caso de causas *per removens prohibens*, el término mediador es la cosa misma sobre la que la causa *está* propiamente actuando. Esta misma cosa, previa a la acción de la causa, también es un obstáculo para otra cosa.

3. Causas y efectos ausentes

¿Qué es ser un obstáculo? Es ser una causa de la *no* ocurrencia de algo. El Aquinate a veces llama causalidad indirecta al acto mismo de obstruir algo, aun cuando no sea realizada para abrir camino a otra cosa, e incluso al margen de la consideración de *cualquier* ulterior resultado positivo. Por ello dice que, cuando al arder, el fuego consume aire, la corrupción del aire es un efecto indirecto.⁹⁰ El fuego es un obstáculo para que el aire siga siendo aire. Tendría poco sentido decir que el consumo de aire despeja el camino para la ignición, pues el aire es consumido por la ignición misma.

Ahora bien, un obstáculo es algo cuya presencia o acción hace que algo sea imposible o difícil, y cuya ausencia o inacción lo hace por tanto posible o menos difícil, o a lo sumo menos imposible (todavía pueden quedar otros obstáculos). Ello nos recuerda la observación de Aristóteles en el sentido de que la misma cosa, por su presencia o ausencia, es a veces la causa de efectos opuestos.⁹¹ Para Santo Tomás, la causalidad que pertenece a algo por razón de su ausencia es otra suerte de causalidad indirecta y no fortuita.

Que la causalidad de un obstáculo, tanto por su presencia como por su ausencia, no es una causalidad directa, es obvio: si *no* estando allí una cosa causa que otra esté allí, o estando allí causa que la otra no lo esté, el funda-

89. A ello podría objetarse ¿qué diferencia supondría una «inclinación» hacia el efecto si es ocasionado de todos modos? Pero este tipo de objeción confunde el papel causal de la inclinación. No es otra causa agente, y sin duda tampoco otro suceso, añadiendo efectos ulteriores. Lo que debe explicar es la causalidad misma del agente, cuya *existencia* ya ha sido establecida. La cuestión es que para poder decir que el agente tuvo una inclinación hacia el efecto, el agente debe hacer más para promover el efecto que simplemente remover un obstáculo particular. Usando el ejemplo de Santo Tomás, si el doctor intentase producir frialdad, probablemente haría algo para estimular la producción de flema directamente; en última instancia, se limitaría a administrar escamonea sólo tras deliberar y juzgar que reducir la bilis bastaría. Así, todavía es cierto que hace algo, a saber su deliberación, dirigido a algo más allá que simplemente reducir la bilis.

90. I, q. 49, a. 1; véase también I-II, q. 75, a. 2.

91. *Física* II, cap. 3, 195a11-14; véase VIII, cap. 1, 251a28-34.

mento pleno de la causalidad difícilmente puede ser una conformidad entre ambas cosas.⁹² La proporción entre ellas no puede ser directa. Se trata más bien de una proporción inversa. Aquí, el término que establece la proporción no es un efecto intermedio entre la causa y el efecto en cuestión, sino el sujeto mismo del efecto en cuestión, e.g. la piedra que descansa sobre la columna. Su naturaleza es tal que en presencia de la causa, e.g. la columna, tiende a no poseer el efecto; en ausencia de la causa, tiende a poseerlo.

En la observación aristotélica sobre las cosas que causan mediante su ausencia, la puntualización «a veces» parece dirigida a que *si* algo es una causa en virtud de estar ausente, aquello de lo que es una causa es lo opuesto de lo que causa mediante su presencia. El mero hecho de que si algo estuviese presente, habría ocurrido lo opuesto de lo que actualmente tiene lugar, no implica que su ausencia sea una causa de lo que actualmente tiene lugar. De otro modo, cualquier ocurrencia dada tendría innumerables causas. Por ejemplo, para dar una explicación completa de que en este momento esté sentado en esta silla, debería mencionar los hechos de que el edificio no se ha hundido, de que el sol no ha explotado, y así indefinidamente. Ello sería absurdo.⁹³

Las cosas que están ausentes son mencionadas en la explicación de alguna ocurrencia sólo cuando había alguna razón para esperar que estuviesen presentes y que, mediante su presencia, impidiesen la ocurrencia o produjesen una ocurrencia opuesta. Esto es, sólo son mencionadas cuando «deberían» haber estado presentes, en cierto sentido de «deberían». No tiene por qué ser en el sentido de que la ausencia sea un mal para la cosa. Puedes haber esperado que algo estuviese allí, no sólo porque para ese algo fuese bueno y deseable estar allí, sino porque suele estar, o porque ha estado allí hace un momento, o porque alguien dijo que estaría, etc.

92. Digo el fundamento *pleno* porque la conformidad o semejanza puede ser perfectamente un fundamento parcial de oposición; e.g. entre competidores. Si no luchasen por el mismo objetivo no competirían. Pero decir que tienen algo en común, a saber una lucha por el mismo objetivo, no basta para explicar la oposición entre ambos. Debe añadirse que el objetivo *no* es algo que puedan *poseer* en común. Por sí misma, la semejanza entre ellos es una fuente de unión. Los competidores en un campo determinado sin duda pueden tender hacia la solidaridad cuando los intereses del campo como un todo corren peligro.

93. Véase Anscombe, «On Brute Facts», p. 23. Quizás esta sea una de las razones por las que el Aquinate no concibe una causa «suficiente» de tal modo que *no* se le pueda impedir producir su efecto. Si, al enumerar las causas de algún efecto, fuese necesario nombrar todos los impedimentos concebibles que estuviesen *ausentes*, la tarea sería imposible. También lo sería la predicción razonable y la deliberación concluyente. Sería una infinita tarea enumerar todos los obstáculos concebibles para algo previsto, con el fin de establecer por qué se espera que estén ausentes; para la mayoría de ellos, la única razón es simplemente que no hay razón para esperar que estén presentes. Asimismo, sería imposible diseñar un plan con el que superar todo obstáculo concebible para un objetivo propio. (Véase I-II, q. 14, a. 6 ad 2).

Como la ausencia de algo explica una ocurrencia sólo cuando había alguna razón para esperar que estuviese presente, mencionarlo en la explicación de la ocurrencia suscita una necesidad de explicar la ausencia misma. Esta puede o no consistir en referirse a algún agente, diciendo que la cosa fue removida o se le impidió estar allí *mediante* algo. Puede consistir simplemente en mostrar que la expectativa era infundada; e.g. la persona que te dijo que estaría allí se equivocaba. Por otro lado, si la expectativa estaba bien fundada, entonces la cosa debe haber sido realmente removida o se le ha impedido estar allí, lo que requiere un agente.⁹⁴ Por ello, la causalidad indirecta perteneciente a algo por razón de su ausencia parece presuponer la existencia de una causa indirecta que está presente y actúa *per removens prohibens*.⁹⁵

Quizás ni siquiera sea del todo preciso decir que la cosa ausente «causó» el efecto. El verbo sugiere al menos que la cosa era algún tipo de origen del efecto, por tanto una causa por razón de su presencia o su acción. Mejor decir simplemente que el efecto ocurrió debido a su ausencia. Lo que puede decirse que ha «causado» el efecto es el removedor. Con todo, lo que removió la cosa puede haber sido la cosa misma; en esta medida puede decirse que ha «causado» el efecto, *per removens prohibens*.⁹⁶

Asimismo, de una cosa se dice que causa el que otra *no* ocurra o no exista sólo cuando había alguna razón para esperar que ocurriese o existiese. El hecho de que no tuviese tiempo para entrenarme para los pasados Juegos Olímpicos no fue una causa de que no ganase una medalla de oro en ellos; pues no habría tenido la menor posibilidad de clasificarme, y no digamos de ganar, aunque hubiese tenido todo el tiempo para entrenar.

Ahora bien, se sugirió que la ausencia de algo entra en la explicación de alguna ocurrencia sólo cuando la cosa «debería» haber estado presente. Aun-

94. Véase I, q. 49, a. 1; I-II, q. 75, a. 1. De nuevo, la base de la expectativa puede ser simplemente que la cosa ha estado presente antes. Recordemos nuestra discusión de los fundamentos para conjeturar la existencia de una causa u origen. La remoción de algo de su disposición previa exige una explicación. Del hecho mismo de que esté en esa disposición resulta cierta expectativa de que permanezca así.

95. Véase I-II, q. 72, a. 6: *semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatio- ne, quae est quodammodo causa eius*; y q. 75, a. 2: *Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae, id est ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam: ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus... Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis: sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens; quod enim natum est inesse et debet, numquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam.*

96. Véase I-II, q. 6, a. 3, junto a I-II, q. 71, a. 5.

que esto pueda significar que la ausencia es mala para la cosa, parece ser el único sentido de «debería» que *implica* que su ausencia, o causar su ausencia, *no* es una mera causa *fortuita* de la ocurrencia resultante. (En otras palabras, a veces la causalidad *per removens prohibens* es causa *fortuita*.)

Supongamos que hay una razón genuina para esperar que la cosa esté presente, pero la razón no es la propia inclinación de la cosa a estar allí. Si la cosa no tiene tendencia propia a estar allí, por tanto relativa a ella, su estar allí e impedir la ocurrencia sería por casualidad; y por tanto su ausencia no sería por casualidad. Ello significa a su vez que lo que la remueve o impide estar allí sólo puede causar la ocurrencia por casualidad. (Obviamente, también puede no ser por casualidad, si lo que se intentaba con la remoción o el impedimento era la ocurrencia misma.) Sólo cuando va en contra de la inclinación propia de la cosa, o sólo cuando la cosa misma está inclinada a impedir la ocurrencia, la remoción o impedimento necesariamente no es una mera causa *fortuita* de la ocurrencia. Lo que viene a significar que sólo cuando de la cosa se espera *per se* que esté allí, su remoción es siempre una causa no *fortuita* de lo que resulta de su no presencia allí. Pero lo contrario a la inclinación de algo es un mal para ello. En resumen, actuar sobre algo de tal modo que deja de impedir algún resultado es necesariamente causar el resultado no por casualidad, si la cosa es *per se* un obstáculo para el resultado, un enemigo de éste; cuando este no es el caso, semejante acción puede o no ser una causa *fortuita* del resultado.

La misma observación parece válida para la mera causación de que algo no esté presente o no ocurra. Si lo que se impide que esté presente, o produzca alguna ocurrencia, no tiene inclinación a hacerlo, la acción realizada sobre ello mediante la que es impedido puede ser sólo una causa *fortuita* de su ausencia o no ocurrencia. Puede que lo que de lugar a la expectativa de la presencia de la cosa o la expectativa de la ocurrencia sea la mera consideración de algo totalmente incidental a la acción.

Como dije, deberé volver a la distinción directa/indirecta en el Capítulo 5, tras examinar en el Capítulo 4 la cuestión general de la causalidad de la voluntad. Para Santo Tomás, la voluntad es esencialmente un tipo de capacidad apetitiva, y una capacidad de originar nuestras propias disposiciones apetitivas, inclinaciones e intenciones. Sin embargo, su causalidad se extiende en cierto modo más allá incluso de lo que cae directamente bajo nuestra intención. La relevancia de la anterior exposición general de la acción indirecta para la cuestión de la acción de la voluntad queda patente en el siguiente texto.

Se llama «voluntario» a lo que procede de la voluntad [*a voluntate*]. Pero una cosa procede de otra de dos modos. Uno, directamente, es decir, cuando una cosa procede de otra en cuanto que es agente; como la acción de calentar, del calor. El otro, indirectamente, precisamente porque no actúa; así, se atribuye el hundimiento de una nave al piloto, porque deja de pilotar. Pero hay que advertir que lo que se deriva de la falta de acción, porque no actúa, no siempre se achaca como causa al agente, sino solamente cuando puede y debe actuar. Pues si un piloto no pudiera dirigir la nave, o no tuviera encomendada su conducción, no se le imputaría el hundimiento que se sucediera por ausencia del piloto. En consecuencia, porque la voluntad queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella.⁹⁷

97. *Voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe, quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit; sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipsa existens (I-II, q. 6, a. 3). Véase más abajo, p. 270.*

CAPÍTULO IV

LA ACCIÓN DE LA VOLUNTAD

Apenas parece necesario intentar demostrar la existencia de cosas voluntarias. En su sentido más elemental, lo voluntario es simplemente lo que alguien hace u ocasiona porque quiere. No es en absoluto fácil de determinar con total precisión qué es querer algo, o qué significa decir que alguna acción o resultado tuvo lugar «porque» alguien lo quiso; también hay varios casos límite, esto es, acciones y sucesos de los que no es fácil decir si son voluntarios o no. Pero como acabamos de formularla, la noción de voluntario es suficientemente precisa para realizar juicios perfectamente indudables sobre la voluntariedad de un amplio abanico de fenómenos, y es tan fácilmente accesible a una inteligencia normal, está tan completamente inserta en asuntos humanos cotidianos que costaría entender que tendría en la cabeza alguien que pareciese negar realmente su existencia. Su existencia es demasiado obvia para permitir prueba alguna. Cualquiera que la cuestionase sinceramente encontraría la respuesta en la pregunta misma. Como dice San Agustín, no tengo por qué responderte cuando preguntas algo a menos que quieras saber lo que preguntas, y preguntes porque quieres saber.¹

Las dificultades en torno a la acción voluntaria no empiezan con la cuestión de su existencia. Empiezan con las cuestiones de su naturaleza y propiedades. La común inteligibilidad de la noción de una cosa no excluye en modo alguno la considerable vaguedad o imprecisión respecto a aquello en lo que consiste propiamente. Muchas de las preguntas sobre lo voluntario son cuestiones clásicas de la historia de la filosofía.

La intención general de este capítulo es alcanzar una exposición más precisa de la naturaleza de lo voluntario. Las primeras dos secciones estarán consagradas a precisar algo la postura implícita en la fórmula anterior, según la cual la noción de voluntario se refiere principalmente a una cierta suerte de acción y efecto de acción, o a lo que alguien hace u ocasiona de cierta manera, a saber, a la manera de alguien que quiere algo. Esto es, en su sentido principal «voluntario» invoca un cierto tipo de causalidad agente. Otra forma de

1. San Agustín, *De libero arbitrio* I, cap. 12, § 25.

decirlo es que el ámbito de las cosas capaces de ser voluntarias es casi el mismo que el de las cosas que un hombre puede hacer u ocasionar. Este juicio sólo requerirá una pequeña matización, basada en la posibilidad de sufrir o padecer cosas voluntariamente.

Desde cierto punto de vista, esta tesis puede parecer tan obvia como poco merecedora de una prolongada discusión. Sin embargo, hay importantes motivos para explayarse en ella. Presentaremos más extensamente ejemplos de tales razones, ya esbozados en el Capítulo 1, Sección D.3. Así mostraremos que no sólo está en juego el significado de cierto término. Y es que decir que «voluntario» se refiere básicamente a acciones y efectos significa que eso a lo que llamamos «querer» es en sí una disposición causal, una disposición hacia la acción, *aunque* no todo lo que el hombre quiere sea algo que puede causar o hacer, o piense siquiera que puede causar o hacer. Esto es, lo que realmente está en juego es la conexión intrínseca entre «voluntad» y acción. Una cita del Aquinate servirá para mostrar qué significa eso.

La voluntad es un medio entre el intelecto y la actividad exterior; pues el intelecto propone a la voluntad su objeto y la voluntad causa la acción exterior. Por tanto, el principio del acto de la voluntad se contempla en el intelecto que aprehende algo universalmente como bueno; en cambio, la terminación o perfección del acto de la voluntad se mira según su orden hacia la actividad, mediante la cual uno tiende a la consecución de la cosa; porque el movimiento de la voluntad va del alma a la cosa. Por consiguiente, la perfección del acto de la voluntad se mira según esto, que para alguien algo es bueno hacerlo.²

Tras indicar la importancia de este punto en la sección A, defenderé la tesis según la cual el ámbito de las cosas capaces de ser voluntarias es casi el mismo que el de las cosas capaces de estar en el poder de un hombre para hacer u ocasionar. Con este fin analizaré principalmente las nociones mismas de «querer» y «lo querido», para mostrar que querer es ante todo una disposición a causar algo. Ello se deduce de la aserción tomista según la cual la perfección del acto de la voluntad existe en relación con algo que debe ser hecho

2. *Voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem; nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universalis; sed terminatio seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum* (*Summa theologiae* I-II, q. 13, a. 5 ad 1).

por el que quiere. La Sección B cubre este aspecto de la cuestión. El resto del capítulo estará consagrado a delinear algunos de los principios más fundamentales implicados en la articulación y explicación de la eficacia voluntaria. Dedicaremos especial atención a las razones para distinguir entre actos de la voluntad y actos del intelecto, y al modo como la acción humana es explicada por actos de la voluntad, especialmente el acto de la voluntad llamado «uso». Dichos temas están motivados principalmente por ciertas cuestiones y tendencias en la filosofía analítica de la acción, que presentaremos en el transcurso del estudio.

A. ¿AUTONOMÍA O ACCIÓN?

1. El origen del objeto de la voluntad

La importancia de la cuestión que encabeza esta sección, «¿autonomía o acción?», surge de la consideración de ciertas características comunes a gran parte de la moderna especulación ética, características que son al menos potencialmente engañosas. Especialmente desde Kant, el estudio de la ética y la conducta humana se ha concentrado en la cuestión del objeto de la voluntad y cómo se presenta, o en otras palabras, cómo algo llega a aparecer ante nosotros como bueno o «querible». En particular, la cuestión ha sido establecer el papel de la razón en la constitución del objeto de la voluntad. Como la voluntad no es más que el apetito racional, el apetito que toma su objeto de entre cosas captadas por la razón, una manera común de plantear esta cuestión es en términos de la autonomía del agente voluntario.

La cuestión sería si corresponde a la razón misma determinar o medir la aplicación de la voluntad a su objeto, y en ese caso, cómo; o si en cambio la razón es sólo por así decirlo la línea de comunicación entre la voluntad y su objeto, haciendo posible su unión pero sin contribuir con criterios propios a la determinación la «queribilidad» de las cosas o a la discriminación entre lo que es y lo que no es «querible», i.e. entre el bien y el mal. En el último caso, la ordenación de la voluntad hacia su objeto no procedería principalmente según principios correspondientes a la naturaleza misma del agente voluntario *qua* voluntario, i.e. *qua* racional. Seguiría leyes establecidas por alguien ajeno a la naturaleza u orden de la razón, y por tanto sería «heterónoma». En el primer caso, el orden de la razón misma constituiría en cierto modo el principal objeto de la voluntad, y cualquier otra cosa que pudiese caer directamente bajo el movimiento de la voluntad sólo lo haría en cuanto es acorde con la razón.

La cuestión de la autonomía del agente voluntario suele adoptar la forma de la cuestión de si existen condiciones de objetos de la voluntad posibles o adecuados que sean válidas para «cualquier ente racional posible». Lo que se busca son los principios reguladores que gobiernen la acción voluntaria considerada simplemente como racional, abstrayendo cualquier otro atributo o condición que pueda pertenecer al sujeto voluntario más allá de la racionalidad. La cuestión de la autonomía de la razón, que al principio parece significar sólo la cuestión de la existencia de principios de conducta voluntaria con-naturales o proporcionados a la naturaleza de la razón, se convierte así en la cuestión de la existencia de dictados prácticos de razón «pura», razón tratada como independiente, como determinada sólo por sí misma, no por «objeto» alguno.

Aunque no del todo errónea, esta forma de presentar la cuestión puede ser en todo caso bastante engañosa, al menos si es correcto decir que lo voluntario implica esencialmente una relación con una causa agente. El peligro aquí señalado no es el de conceder un peso insuficiente al papel de los factores no racionales en la constitución de valores humanos.³ El peligro es más bien el de una separación indebida entre el mismo orden de valores y el orden de la acción, y sobre todo descuidar la dependencia del primero respecto al segundo. Dicho peligro surge de la excesiva focalización en un aspecto de la acción voluntaria, el de su especificación, i.e. la determinación del objeto de la voluntad. O más en concreto, surge de la exclusiva focalización en un solo aspecto de la relación de la voluntad con su objeto, a saber, el papel mediador de la razón en la génesis de esa relación. El ejercicio real y «eficaz» de la acción voluntaria puede fácilmente ser considerado como el mero darse del objeto de la voluntad. Al final, las condiciones de su ejercicio pueden ser consideradas más o menos incidentales a la constitución original del objeto de la voluntad. Eso es sin duda lo que ocurre cuando la cuestión del papel de la vo-

3. Ésta es la queja de Scheler y otros sobre la ética de Kant. No la valoraremos aquí, salvo para señalar nuestro acuerdo con la insistencia de Donagan en que la ética kantiana no es tan «formal» como para permitir absolutamente cualquier «contenido» (*The Theory of Morality*, p. 13). Los esfuerzos para mostrar la «vaciedad» de la ley moral kantiana suelen ser bastante precipitados. Anscombe, por ejemplo («Modern Moral Philosophy», p. 68), atribuye el rigor de la doctrina de Kant sobre la mentira enteramente a su educación, afirmando que era simplemente incapaz de concebir la posibilidad de describir una mentira como otra cosa que sólo una mentira. Pero seguramente la idea de Kant era que incluso si tu máxima no es tan simple «¡Di una mentira!» pero (digamos) «¡di una mentira de este tipo en este tipo de circunstancias!» incluso *eso* no puede ser erigido en ley universal sin contradicción. (Con todo, es probable que la educación de Kant queda patente en la *gravedad* que atribuye universalmente a mentir.)

Respecto a la siguiente línea de argumentación, véanse las críticas a las visiones de Kant y Scheler ofrecidas por K. Wojtyla en «Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico».

luntad en la determinación del objeto de la voluntad es presentada en términos de la cuestión de los dictados prácticos de la razón «pura».

La dificultad de este tipo de tratamiento es que, en la medida en que el ejercicio real de la acción voluntaria es considerado incidental a la constitución del objeto de la voluntad, las razones mismas para postular originalmente la existencia de «voluntad» de hecho casi se pierden de vista. «Voluntad», tomado en el sentido de facultad, nombra fundamentalmente la raíz de la capacidad para la acción voluntaria. Demos por sentado aquí que la acción voluntaria es el tipo de acción propia a los entes racionales. Ahora bien, quizás la *posibilidad* de la voluntad está suficientemente asegurada por el descubrimiento de una «ley de la razón»: si la razón encuentra semejante ley en sí misma, debe ser porque no hay nada en la naturaleza de la razón que le impida ser una causa. La ley está allí sólo por si ejerce de hecho alguna causalidad. Pero siendo una mera forma de acción, ninguna ley es suficiente por sí misma para asegurar tal ejercicio. Es legítimo plantear la existencia real de la voluntad sólo porque el sujeto racional puede actuar y actúa realmente mediante la razón, o actúa voluntariamente.⁴

Ahora bien, al menos en el caso del agente racional que es el hombre, la capacidad de actuar no es coextensiva con el alcance de su razón, ni siquiera con el potencial alcance de su voluntad. La razón es capaz de aprehender un número incalculable de cosas que un hombre no está en posición de ocasionar, ni de hecho hacer nada al respecto, mediante la acción; es incluso capaz de aprehender muchas cosas de este tipo como algo bueno o potencialmente «querible». Un hombre necesita algo más que razón y voluntad para ejercer realmente cualquier acción. Necesita poder. El punto aquí enfatizado es que esta necesidad redundante en los tipos mismos de objetos que es capaz de querer plenamente. Ello se debe a que, en línea con las razones para postular su existencia en primer lugar, querer no es sino un cierto modo de iniciar el ejercicio de la acción.

Así, el examen de la acción desde el punto de vista de «cualquier agente racional posible» puede haber pasado por alto que la especificación de la acción, o la aplicación de la voluntad a su objeto, el mismo «querer» algo ya requiere potencia: no sólo en el sentido de que para querer un hombre necesita capacidad de querer, sino también en el sentido de que necesita ver el objeto de su querer como algo sobre lo que tiene poder de hacer algo, *precisamente*

4. Ello no implica obviamente que razón y voluntad deban ser realmente distintas; Kant, por ejemplo, sostiene que no lo son. Pero no hay justificación para atribuir voluntad al sujeto racional, aunque hacerlo sólo signifique dar a la razón (práctica) el nombre de voluntad, salvo en la medida en que de algún modo el sujeto actúa realmente mediante la razón.

para ser capaz de quererlo. En otras palabras, querer siempre es, o al menos siempre implica, querer hacer algo; y querer hacer algo siempre requiere la creencia de que uno tiene realmente potencia disponible para lograrlo. En resumen, el querer es inseparable de la esperanza. La pregunta «¿qué puedo esperar?» precede a la pregunta «¿qué debo hacer?». El deber, como la acción, depende de la posibilidad, por no mencionar la necesidad.

2. La voluntad como su propio objeto principal

La razón «pura» sólo podría ser considerada práctica sosteniendo un concepto de voluntad totalmente diferente. Como afirma Kant, requeriría que la posesión misma de voluntad fuese intrínsecamente suficiente para asegurar el poder necesario para el tipo de acción o el tipo de vida que la razón considera valioso para sí misma. En otras palabras, lo que por naturaleza es el principal objeto de la voluntad, el principal objeto «querible» y el único «incondicionalmente bueno», no es alguna actividad distinta del querer; es el buen querer. Significa que querer vivir bien *es, formalmente*, vivir bien.

Esto es, no entiende sólo que la vida humanamente buena sea el resultado natural de la voluntad humanamente buena, como afirmaba Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*. Tampoco entiende sólo que la vida supernaturalmente buena sea la recompensa divinamente ordenada e infalible de la voluntad supernaturalmente buena, como creía el Aquinate. En ambas posturas, el objeto de la buena voluntad sigue siendo distinto de su propia bondad, y antes de poder ser querido, primero debe determinarse la posibilidad de alcanzarlo. Así, la tesis según la cual querer bien «es» vivir bien significaría: la realidad está ordenada de tal modo que la buena voluntad tiende a ser satisfecha, mientras la mala voluntad tiende a ser frustrada. Pero para Kant significa que querer vivir bien consiste por encima de todo en esto: querer querer bien. El querer es por naturaleza más sobre sí mismo que sobre cualquier otra cosa. El primer precepto de su ley moral es no sólo un dictado sobre qué querer, como por ejemplo el dictado de amar a Dios. El primer precepto de Kant propone el (buen) querer como el objeto que querer.

«Vivir bien» se toma aquí en el sentido de vivir rectamente o según la razón. A menudo, especialmente en el planteamiento de la ética Aristotélica, se toma como si significase casi lo mismo que felicidad. Que Kant se niega a hacer de la felicidad la medida de la rectitud moral es demasiado bien conocido como para requerir mayor discusión. Si uno todavía puede hablar de felicidad como «vivir bien» o como la «vida buena» en el sistema kantiano, es

sólo debido a la casi completa equivocidad de «bueno» presente en todo ese sistema. En general, para Kant, «bueno» significa apto para ser querido; pero esto divide tajantemente lo que es *intrínsecamente* querible o querible sin matices, de lo que es querible sólo en virtud de la existencia de un deseo, que satisface, en el sujeto voluntario. El *cómo es posible* que la voluntad esté determinada hacia objetos en virtud de su mera idoneidad para ser deseados, o cómo puede la voluntad estar condicionada por el deseo, sigue siendo un misterio. En cualquier caso, no tiene nada que ver con la constitución esencial de la voluntad. Esto es, la concepción kantiana del deseo es totalmente naturalística. La felicidad no es empero más que la plena y permanente satisfacción de deseo. Es cierto que la felicidad es en cierto modo algo propio a los entes racionales, pues sólo estos tienen la capacidad de reflexionar sobre su deseo y desear una satisfacción absolutamente ilimitada y perpetua.⁵ Pero no constituye la vida buena del sujeto voluntario *qua* voluntario, o el objeto de la buena voluntad.

Para ser más exactos, la idea de Kant es que la buena voluntad, como tal, no *tiene* realmente un objeto. Lo que la hace buena es precisamente que su acto está determinado sin referencia a un objeto. Su acto no es más que la afirmación o glorificación de su propia libertad, tomada negativamente, como la cualidad de ser independiente de los objetos y, positivamente, como la cualidad de ser el propio fin de uno mismo.

Decir esto es dar la vuelta a la noción misma de voluntario, porque es dar la vuelta a la noción misma de acción. Es hacer que el orden práctico sea independiente de la esfera de los actos objetivos y exteriores (i.e. actos de otras potencias que la voluntad) y efectos. Es negar que la acción, y por tanto también el querer, consista principalmente en establecer o ejercitar una cierta relación de unión entre el agente y algo *otro*, algún objeto. Es postular una forma de actividad voluntaria o querer, que no consiste necesariamente en iniciar u ocasionar algo ni en adherirse a (o permanecer en) algo, distinto del querer mismo.

¿Significa eso que en la concepción kantiana el carácter causal de la voluntad es totalmente abandonado? Pero Kant llama de hecho «facultad causal» a la voluntad, y extiende su causalidad más allá de la producción de puros actos de querer. Por ello, su carácter causal no es simplemente abandonado,

5. Que el hombre moralmente bueno merece ser feliz es obviamente el fundamento para concluir que «debe» haber un Dios. Así, la bondad moral «debe» traerte felicidad, en la vida que «debe» estar por llegar; pero esto no es lo que la hace ser bondad moral. Asimismo, ni en esta vida ni en la próxima *consiste* la felicidad en la unión personal con el principio de la bondad moral.

sino considerado secundario e incidental a la «esencia» de la voluntad.⁶ Ello es cierto incluso en lo que respecta a actos puros de querer. *Algunos* de ellos pueden ser causados por la voluntad como por un agente produciendo o actuando sobre algo. Estos son los actos de la voluntad que afectan a algún objeto. Tales actos pueden incluso ser actos adecuados a una buena voluntad, en cuanto lo que es querido en el objeto es la forma particular adoptada por la ley moral, como aplicada a semejante objeto. La buena voluntad puede, por así decirlo, aplicarse al querer de formas particulares de rectitud moral. No obstante, su acto principal, el querer de la ley en sí misma, es algo que la voluntad sólo «causa» negativamente, en el sentido de que ningún otro agente es su causa; y este acto es simplemente idéntico al propio fin del querer, el buen querer.

Debido a esta última consideración, la concepción kantiana de la voluntad en general difiere incluso de la comprensión tomista de la voluntad *divina*. Para Santo Tomás, aunque la voluntad divina sea en realidad idéntica a la bondad divina, no todo lo perteneciente a la bondad divina es expresado por el término «voluntad», ni siquiera por voluntad «divina» o «sagrada». Como son conceptualmente distintos, el Aquinate no ve nada ilógico en hablar de la voluntad de Dios como un tipo de disposición causal con respecto a su posesión de su bondad: obviamente no porque produzca algún bien en sí mismo con un acto de la voluntad, sino porque, a la manera del que tiene voluntad, tiende a *permanecer* en su bondad,⁷ y a irradiarla según la medida de su sabiduría. Volveré a este punto en la Sección A.4.

3. Voluntad y apetito

El punto de vista kantiano es obviamente que sólo según la idea de una voluntad autónoma la filosofía puede descubrir un orden práctico proporcionado o connatural a la razón, o puede hacer inteligible una forma de acción no subordinada a la naturaleza meramente física o sensorial. Nada presentado a la voluntad o la razón práctica desde fuera, nada que sea ante todo mate-

6. Kant dice que la voluntad es una facultad de producir objetos según una representación o de determinarse a sí misma para semejante actuación, tanto si el poder físico a mano es o no suficiente. (*Crítica de la Razón Práctica*, introducción.) Es como si la mera consideración de lo que uno *haría si* tuviese el poder aportase un base adecuada para la operación de la voluntad. La «pura» voluntad funciona «como si» fuese una causa —en el modo subjuntivo, por así decirlo—. Para Santo Tomás, ello sería como decir que sus operaciones no son sino *velleitates* (véase más abajo, p. 189).

7. Véase I, q. 19, a. 1.

ria de consideración especulativa y sólo subsiguientemente posible materia de acción, es conmensurable con el propio potencial interno de la razón práctica. Ningún mero objeto es un determinante suficiente de ésta, que debe ser su propio determinante.

Un pasaje del comentario tomista de la *Metafísica* traza una distinción de reminiscencias kantianas pero también destaca la diferencia entre ambas perspectivas.

Lo que es apetecido según la concupiscencia [apetito sensual] parece bueno porque es deseado... Pero lo que es apetecido por el apetito intelectual es deseado porque parece bueno por sí mismo.⁸

La coincidencia con Kant es la distinción entre lo que es juzgado bueno porque ya es deseado y lo que es juzgado bueno por sí mismo. Pero para Santo Tomás, el resultado del último juicio *también* es un deseo. Para él, «bueno» *significa* en cada caso «deseable». Dista tanto de considerar el deseo como una causa de heteronomía para la voluntad que sostiene que la voluntad misma es el tipo primario de deseo.⁹ Como vimos en el Capítulo 1, para Santo Tomás el deseo siempre está motivado por algo ajeno a sí mismo. «Es absurdo decir que alguien desea [*appetat*] por desear».¹⁰

Debido a su aparente similitud, también es constructivo comparar la doctrina kantiana de la buena voluntad con la agustiniana del *De libero arbitrio*.¹¹ Para San Agustín, una buena voluntad es una voluntad de vivir rectamente. Vivir rectamente es vivir según la ley eterna, que es la ley por la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Ahora bien, uno de los principios del orden que emanan de la ley eterna concierne a la naturaleza de la felicidad. La felicidad es la posesión del bien perfecto. Una característica del bien perfecto, sea lo que sea, debe ser la completa estabilidad e incorruptibilidad. Ello significa que una vez poseído, no puede ser perdido involuntariamente. Por tanto, otro principio de la ley eterna es que no deberíamos amar, o considerar nuestro bien supremo, nada que podamos perder contra nuestra voluntad. Pero una buena voluntad es una voluntad conforme a la ley eterna; de ahí que lo amado con buena voluntad no puede ser perdido

8. *Quod appetitur secundum concupiscentiam videtur bonum eo quod desideratur... Sed illud quod appetitur appetitu intellectuali desideratur quia videtur bonum secundum se* (In XII *Meta.* lec. vii, § 2522).

9. *Ibíd.*

10. Véase más arriba, p. 64-65. Véase también I-II, q. 1, a. 1 ad 2.

11. I, caps. 13-15.

involuntariamente. En consecuencia, el hombre con buena voluntad es un hombre feliz, y por ello el único factor realmente decisivo para poseer la felicidad es la disposición de la propia voluntad. La buena voluntad es la más preciada posesión del hombre.

Decir que la buena voluntad es la más preciada posesión de un hombre suena como decir que la buena voluntad es el único, o al menos el principal, bien incondicional. Decir que el principal objeto de la buena voluntad no puede perderse involuntariamente también lo sugiere. Pero está claro que San Agustín no entiende que la buena voluntad sea su propio objeto principal, o que el hombre bueno quiera una buena voluntad en virtud de nada más que ésta.¹² Entiende simplemente que de todas las cosas corruptibles, la única de la que depende nuestra felicidad es la que depende totalmente de nuestra voluntad, porque *es* nuestra voluntad. Este es el factor «decisivo» porque es el factor contingente. Pero el factor *dominante* en la felicidad, y el principal objeto de una buena voluntad es precisamente algo que no es contingente, por tanto algo que no es la propia bondad de la voluntad. Una cosa es decir que el objeto de la buena voluntad sólo puede perderse voluntariamente, y otra cosa es decir que es su propio objeto. Lo primero implica la distinción entre la voluntad y su objeto, y *presupone* la creencia en la posibilidad de la felicidad perfecta.¹³

¿Por qué niega Kant que la bondad de la voluntad consista en su *manera* misma de buscar felicidad o el *tipo* de felicidad buscado? ¿No es en última instancia porque ve la felicidad como esencialmente egoísta? La felicidad es pura y continua satisfacción de deseo; y la satisfacción de deseo es alegría. Pero para Kant el objeto de alegría siempre es algo en uno mismo (el ego objetivo, empírico). No tiene noción alguna de regocijarse o estar contento «por» alguna otra cosa. Aunque asuma la existencia de ciertos objetos intelectuales o espirituales de alegría, su concepción de la estructura de la alegría, y por ello de la felicidad, es en términos tomistas esencialmente sensual.¹⁴ No hay por ejemplo alegría en la contemplación de la ley moral, porque si bien no es otra cosa que la voluntad, sin duda es otra cosa que el ego objetivo. Puede ser objeto de humillación y reverencia, pero no de deleite.

Esta concepción del orden y la bondad moral suele ser considerada sumamente exigente o difícil de cumplir. Al menos desde el punto de vista to-

12. Véase *ibid.*, II, cap. 18, § 47 hasta cap. 20, § 54. Cf. I-II, q. 3, a. 4 obj. 5 y réplica.

13. Véase I-II, q. 3, a. 2 ad 4.

14. Véase I-II, q. 4, a. 2 ad 2. Sobre como la contemporánea polaridad entre «egoísmo» y «altruismo», derivada de Kant, es fundamentalmente mal entendida, véase Veatch, «Is Kant the Gray Eminence of Contemporary Ethical Theory?».

mista, no es sólo difícil, sino completamente imposible, «lógicamente» imposible. No cree posible que la voluntad se tenga a sí misma como principal objeto. Sin duda puede tenerse a sí misma por objeto, pero sólo secundariamente, o sólo en la medida en que ya ha querido otra cosa.¹⁵ Su primer acto es de amor, una «pasión», y esto adopta necesariamente la forma de deseo o alegría, según el sujeto amado esté ausente o presente. La voluntad es intrínsecamente una facultad de *appetito*, el apetito racional.

Si enfatizo la naturaleza del amor como una «pasión» es porque marca la diferencia respecto a Kant. Éste considera razonablemente todo apetito como un motor *movido*, implicando con ello una dimensión pasiva. Pero, como acabamos de señalar, también lo considera algo ajeno a la naturaleza intrínseca de la voluntad. Por esta razón, cualquier operación de la voluntad determinada por meros objetos de apetito es necesariamente «heterónoma», no sólo en el sentido de que el objeto querido es otra cosa que la voluntad, sino también, y más importante, en el sentido de que pertenece a un orden ajeno a la voluntad, no connatural o no proporcionado a ésta. La pasión connota una labor de causa y efecto, algo que sólo pertenece a los órdenes físico y «antropológico». El ámbito propio de la voluntad es simplemente inconmensurable con el ámbito de las cosas «generadas» y con «destino» propio, determinado por su generador. En *este* sentido, lo «natural» no tiene lugar en la constitución de la pura voluntad, aunque obviamente uno pueda hablar de la «naturaleza» de la voluntad en un sentido meramente lógico. Por contra, para el Aquinate, aun en la medida en que un hombre es un sujeto voluntario, recibe una acción antes de actuar; y la debida medida de su voluntad deberá ser establecida en conformidad.¹⁶

4. Voluntad y actividad

Este no es obviamente el lugar para emprender una evaluación global de la doctrina moral de Kant. Tal evaluación también requeriría incluir importantes características de su doctrina especulativa. En estos párrafos finales de

15. Véase I-II, q. 1, a. 1 ad 2: *impossible est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle.*

16. Véase I-II, q. 10, a. 1; q. 9, a. 6; q. 91, a. 2. Esta diferencia entre la doctrina práctica de Kant y la del Aquinate parecería más tajante que cualquiera sacada a la luz mediante la llamada distinción deontológica/teleológica. Kant se congratula de explicar su doctrina moral en términos de finalidad; la buena voluntad (o razón práctica, o la ley moral, o el agente racional *qua* racional) es su propio fin. La cuestión entre él y Santo Tomás es si el fin intrínseco de la voluntad es o no algo ajeno a la buena voluntad, por tanto fuera de la razón práctica misma. Véase I-II, q. 3, a. 5.

la sección deseo simplemente destacar uno de los últimos puntos de comparación, de carácter teológico, para completar mi principal propósito referente a su enseñanza. Dicho propósito es simplemente indicar que no es del todo trivial mantener que la voluntariedad pertenece fundamentalmente a los objetos de un cierto tipo de causalidad agente, y que en cuestión de principios ello presupone potencias de ocasionar cosas, potencias «físicas» si se quiere. Suscribir esta posición es decir que, por su misma naturaleza, la acción voluntaria, y por tanto también la voluntad, presupone y depende de otras cosas además de la voluntad misma. Es decir que la actividad voluntaria se inserta en un orden mayor de cosas, no sólo como cuestión de hecho sino también como cuestión de principio. En particular, es decir que el hecho de que la voluntad existe bajo las condiciones de una naturaleza determinada —en el caso de la voluntad humana, la naturaleza humana— es asaz «natural» a la voluntad.

Ahora bien, si el Aquinate puede sostener una conexión intrínseca entre «pasión» y moralidad sin verse obligado a emprender el camino seguido por Hume, el de negar francamente que el orden moral sea algo proporcionado a la razón, es en parte debido a que simplemente niega el principio kantiano según el cual el único bien incondicional es la buena voluntad. Huelga decir que, para el Aquinate, la buena voluntad es un «bien incondicional» o, en su lenguaje, un bien noble; pero no es el bien noble primario. Los bienes nobles primarios son Dios y la beatitud: precisamente los primeros objetos de amor, deseo y alegría de la voluntad.¹⁷ Obviamente, si puede hacer esto es porque juzga posible establecer la existencia de dichos objetos de modo estrictamente teórico, i.e. como cuestiones de hecho, no sólo como cosas que «deban ser». Como ya indicamos, ello se basa a su vez precisamente en pensar que es posible situar incluso al sujeto racional mismo, como tal, en un orden de causa y efecto; que Kant obviamente rechaza.¹⁸

17. Véase II-II, q. 145, a. 1 ad 2. Wojtyła, «Il ruolo dirigente», describe adecuadamente como meramente «defensivo» el papel que Kant adscribe a la razón en la acción humana. El «bien» racional no puede atraer, sólo puede establecer un límite que no debe transgredirse.

18. Con estas observaciones llevo la contraria a Donagan cuando afirma que «la teoría moral de Kant puede separarse del idealismo trascendental con el cual quiso mostrar cómo es posible la ciencia natural» y que «una vez así separada, la teoría de la acción que incorpora puede ser vista como lo que es: un revival de la tradicional teoría prehumeana» (*Choice*, p. 140). El idealismo trascendental tiene una doble función: mostrar, contra Hume, que la ciencia natural, como ciencia de las relaciones necesarias de causa y efecto, es posible *aunque* (como Hume le persuadió) la metafísica, como ciencia de contenido sustantivo, sea imposible; establecer, contra la doctrina humeana según la cual toda causalidad agente (incluso la del hombre) es necesitada, la *posibilidad* de la libre acción. Pero el concepto de libre acción cuya posibilidad se establece sobre esta base es todo menos un revival del concepto tradicional, y es muy difícil imaginar

Ello no significa empero que Kant sea incapaz de distinguir entre «tipos» de voluntad intrínsecamente diferentes. Por ejemplo, insiste en una diversidad fundamental entre la voluntad humana y la divina. La voluntad humana puede ser alienada de su propia bondad; tiene esa contingencia que impresiona tanto a San Agustín. Aun cuando es buena, no es sagrada.¹⁹ La voluntad divina es, en cambio, obviamente sagrada. Además, uno puede incluso intentar esbozar una respuesta kantiana a las cuestiones que he planteado, apelando a la comprensión tomista de la voluntad de Dios.

También el Aquinate considera que la voluntad divina es intrínsecamente indefectible. Además, en sentido estricto, la voluntad de Dios no tiene un «objeto» realmente distinto de sí misma. Lo que Dios quiere principalmente es su propia bondad; pero él, su bondad, y su voluntad son en realidad una misma cosa. Por ello es imposible no sólo que Dios quiera mal, sino también que actúe mal.

Como en nosotros poder y esencia son distintos de la voluntad y del intelecto, y el intelecto, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, puede haber muchas cosas que caigan bajo nuestro poder, pero no en la voluntad justa ni en el intelecto sabio. Pero en Dios, poder, esencia, voluntad, intelecto, sabiduría y justicia son lo mismo; por lo tanto, nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio.²⁰

Así, ¿por qué no decir, algo kantianamente, que lo que es bueno sin condiciones es primero la voluntad de Dios y después una voluntad conforme a la suya? Para el Aquinate, la bondad de la voluntad humana depende sin duda

cómo podría separarse del idealismo trascendental. Y literalmente, todo en la teoría moral de Kant depende de *ese* concepto. Dicho de otro modo, el concepto kantiano de la libre acción no sólo asegura suficientemente la existencia de la libre acción *dentro* del orden práctico; también ahorra *explicar* la existencia de la libre acción. Si necesitase una explicación, necesitaría metafísica. Pero aún si, en doctrinas en las que necesita una explicación, esa recayese al margen del ámbito de la teoría moral, i.e. fuese una cuestión especulativa, el hecho mismo de que pueda requerir una explicación muestra que es concebida de un modo muy diferente; las diferencias tienen para la teoría moral consecuencias todo menos triviales.

19. *Crítica de la Razón Práctica*, I.i.7, segundo escolio; II.ii.4.

20. *In nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius* (I, q. 25, a. 5 ad 1).

de su conformidad con la divina.²¹ ¿No sigue siendo pues la voluntad el único bien incondicional?

Ahora bien, ante todo, cuando el Aquinate hace de la conformidad con la voluntad de Dios una condición para la bondad de cualquier otra voluntad, quiere decir que debe ser querido el bien que Dios quiere (que, claro está, es principalmente la propia bondad de Dios). Santo Tomás dice en el mismo pasaje que ese bien es «comparado con la voluntad divina como su objeto propio».²² Aunque la voluntad y bondad divinas no son realmente distintas, seguimos pensando y hablando de ellas de este modo. Son distintas «en razón», distinción que tiene una genuina base en Dios. Pues la realidad de Dios excede lo captado en cualquier término que podamos atribuirle. Para lidiar (de algún modo) con este «exceso», que afecta a todo nuestro lenguaje y pensamiento sobre Dios, es necesario usar una multiplicidad de nociones distintas. Por ello, aunque la bondad de Dios sea idéntica a su buena voluntad, no un objeto de ésta, es «realmente» más de lo que captamos con la expresión «voluntad de Dios». Que la bondad y voluntad divinas sean idénticas no implica que su bondad consista totalmente, o incluso principalmente, en lo que entendemos por «bondad de la voluntad».

Además, también hay otra distinción que, en Dios, sólo es de razón: la distinción entre su voluntad y la *operación*, la actividad, que quiere. Ello queda patente en la anterior cita, donde la voluntad de Dios es identificada con su poder. La distinción entre actos interiores y exteriores no existe en Dios. (Los actos exteriores no son lo mismo que actos *ad extra*; son actos imperados, normalmente actos de poderes que no son la voluntad, movidos por la voluntad, *en* el sujeto voluntario.) Ello significa que la «eficacia» no ha pasado en absoluto a ser «incidental» a la voluntad; al contrario, significa que el alcance del objeto de la voluntad de Dios es necesariamente *idéntico* al alcance de su eficacia. Semejante situación difícilmente puede ser captada por lo que *nosotros* entendemos por «voluntad».

En resumen, para el Aquinate, el principal «bien sin condiciones» *incluye* la buena voluntad, pero no es comprendido por esa noción. Y, como lo que entendemos por voluntad es algo ordenado hacia (y satisfecho por) algo diferente de sí mismo, tampoco es la noción de voluntad la más adecuada para expresar dicho bien. Aunque «Beatitud» sería más apropiado, en este

21. I-II, q. 19, arts. 9-10.

22. *Hoc autem bonum... comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius* (I-II, q. 19, a. 9). Cf. I, q. 5, a. 4 ad 3.

contexto podría parecer una *petitio principii*.²³ Pero a mi entender, para expresar la sustancia del bien divino, la noción de *vida divina*²⁴ también sería mejor que «voluntad».

Estas consideraciones deberían darnos al menos alguna indicación de por qué según Santo Tomás la voluntad creada sólo tiene sentido en un orden de mover y ser movida. La unión más plena de la criatura con la bondad de Dios no consiste formalmente en querer lo que Dios quiere. Eso es obviamente la disposición requerida; sorprendentemente, el Aquinate la compara con la *materia* y con un *instrumento*.²⁵ Pero la unión más plena consiste en compartir la vida de Dios, comulgando en la actividad de Dios. El sumo bien es pues plenitud total de actividad, «vida eterna».

Por último, esta concepción de verdadera felicidad (en contraste con la «felicidad» sensual) como principalmente una actividad, y sólo secundariamente como su disfrute por parte del sujeto, parece ser precisamente lo que permite al Aquinate considerar la felicidad tanto intrínsecamente capaz de ser compartida como intrínsecamente propensa a compartirse a sí misma, *diffusivum sui*. Es todo salvo egocéntrica. En consecuencia, la buena disposición de la voluntad creada, la raíz de su conformidad con la de Dios, consiste en la caridad, que el Aquinate concibe como una forma de *amistad*, «basada en una cierta comunicación», en cuanto Dios «nos comunica su beatitud». ²⁶ Dicha amistad, como cualquier otra, se basa en el conocimiento mutuo —un conocimiento que, al menos por parte de la criatura, posee un corazón «especulativo», pues no *produce* al amigo sino que simplemente lo contempla—. Y, quizás todavía más significativo para nosotros, dicha amistad también constituye un tipo de «poder». Cierro esta sección con la afirmación tomista de este punto.

Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, aunque no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio

23. De hecho Kant define la «beatitud» como la libertad de todo los apetitos o inclinaciones; implica sólo un tipo de «alegría» negativa, el de la pura independencia. (Cf. *Crítica de la razón práctica*, II.ii.2.) Eliminaría por así decirlo la «necesidad» de lo que llama «felicidad». Santo Tomás suele usar ambos términos más o menos indistintamente. Si para él *felicitas* no es estrictamente sinónimo de *beatitudo*, al menos expresa una cierta semejanza de beatitud. (Cf. I, q. 26, a. 1 obj. 2; I-II, q. 2, a. 2 obj. 1; I, q. 4, a. 1 obj. 3; q. 4, a. 5 obj. 4; q. 4, a. 7.) Más importante aún, entiende la beatitud como la perfecta *satisfacción* del apetito (intelectual), no su eliminación (I-II, q. 1, a. 7; q. 2, a. 7; q. 3, a. 1; q. 5, a. 8; etc.).

24. Obviamente tomando «vida» no en el sentido de la *existencia* de una cosa viva, sino en el sentido de actividad vital; véase I-II, q. 3, a. 2 ad 1. Cf. *Metafísica* IX, cap. 8, 1050b1: la felicidad es un tipo de vida.

25. I-II, q. 4, a. 4.

26. II-II, q. 23, a. 1.

razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la beatitud, pues eso era imposible. No obstante, le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Pues lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos, como se dice en el tercer libro de la *Ética*.²⁷

B. EL QUERER COMO DISPOSICIÓN CAUSAL

Antes de examinar las dificultades de considerar la voluntariedad principalmente como una característica de acciones y efectos, se imponen dos observaciones. La primera: decir que la voluntariedad es principalmente una característica de acciones y efectos no es decir que lo voluntario se limite a efectos positivos. También abarca omisiones o casos de «no actuar», en la medida en que éstos también son efectos de alguien queriendo algo. Así como decimos que alguien hizo esto o aquello porque quiso, también decimos que no hizo algo porque no quiso. Que no lo haga consiste en que se abstiene de hacerlo; como subrayan Donagan y Anscombe, eso ya es en sí mismo una suerte de acción. Con todo, «no hacer algo» puede ser voluntario sólo porque «hacer algo» puede serlo. Los efectos negativos de los que algo es capaz dependen de los efectos positivos de los que es capaz, del mismo modo como lo que una cosa no es depende de lo que es.

También conviene señalar de entrada que la expresión «no quiere hacer esto» alberga una cierta ambigüedad: puede significar tanto «quiere no hacer esto» como «no es cierto que quiera hacer esto». Sólo en el primer caso la expresión implica un cierto estado de querer, un querer negativo. También suele ser este el sentido en el que decimos que «no querer» es la causa de algo. Sólo en casos muy especiales, casos probablemente no contemplados en (aunque no excluidos de) la consideración común del término «voluntario», la mera ausencia de una voluntad determinada sobre algo da al hombre un papel causal no fortuito con respecto a ello. Al mismo tiempo, incluso en

27. *Sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliququaliter possumus, ut dicitur in III Ethic. (I-II, q. 5, a. 5 ad 1; la referencia es a la *Ética Nicomáquea* III, cap. 5, 1112b27.)*

esos casos, en la medida en que la cosa es de algún modo voluntaria en relación al hombre, éste también es de algún modo una causa de ésta; la atribución de la voluntariedad todavía es relativa a su capacidad de querer y no querer, querer positivo y querer negativo.

Respecto a la noción general de «querer», la postura según la cual lo voluntario es principalmente lo que algo hace o efectúa plantea al menos dos dudas. Las abordaremos en el resto de esta sección y en la siguiente para definir dicha postura con más precisión.

1. *Lo querido y lo posible*

Lo primero es que alguien puede perfectamente querer o no querer algo que no está en condiciones de ocasionar (o impedir). Querer parece ser una disposición que puede versar igualmente sobre lo que alguien puede y no puede ocasionar. Pero si es así, ¿por qué lo voluntario debería limitarse a lo que alguien puede ocasionar? La respuesta fácil sería que eso es meramente una particularidad del término «voluntario». En ese caso, el interés de la postura analizada sería poco más que lingüístico. ¿Pero acaso la conexión entre lo voluntario y lo que algo puede ocasionar no corresponde, de hecho, a algo de la naturaleza misma de lo que llamamos «querer»? ¿Es realmente cierto que querer es una disposición que verse *igualmente* sobre lo que la persona (cree que) puede y no puede ocasionar?

Aunque querer no se limite completamente a cosas que deben ser ocasionadas directamente por quien las quiere, decir que las quiere aún parece connotar al menos una disposición a actuar «hacia» o «a favor de» éstas. Por ello, en el caso de algo física o moralmente imposible de ocasionar para alguien, decir que lo quiere debe significar que lo ocasionaría si pudiese. Al menos sería muy difícil entender a qué podría referirse alguien que afirmase querer algo que él mismo considera a su alcance, si al mismo tiempo no emprende pasos para ocasionarlo. No podría estar «queriéndolo» realmente en sentido pleno. Su disposición hacia ello debe ser sólo lo que el Aquinate llama una *velleitas* (del latín *vellet*); i.e. debe ser tal que sólo lo «querría» si alguna condición fuese diferente. *Velleitas* corresponde a uno de los sentidos de «desear», como cuando alguien dice que «desearía» no tener que tomar esa medicina, o que algún desastre no hubiese ocurrido, o poder volar.

De hecho, para el Aquinate, una de las condiciones que vician un genuino querer algo, convirtiéndolo en mera «velleitas», es que el sujeto que quiere considere imposible ocasionarlo. Semejante consideración suprime sim-

plemente la capacidad de querer plenamente la cosa porque suprime la capacidad de moverse hacia ella.²⁸

A este respecto conviene señalar que en la mayoría de traducciones al inglés del pasaje en el que Aristóteles sostiene que *prohairesis* (elección) no puede ser lo mismo que *boulesis*, porque la *boulesis* puede ser de cosas imposibles, por ejemplo la inmortalidad, el término *boulesis* es vertido como «wish» [«desear»]. Es como si los traductores se sintiesen incómodos hablando de «querer» [«wanting»] cosas imposibles; y con razón. Aunque Aristóteles también afirme que mientras *prohairesis* sólo es de cosas hechas para el fin, *boulesis* también puede ser del fin; al menos en la mayoría de casos, la actitud de una persona hacia el fin para el que elige y actúa difícilmente es bien descrito como una mera «ilusión». «Ilusión» tiende a connotar una falta de seriedad, mero capricho, o en cualquier caso una actitud no directamente vinculada a nuestras auténticas elecciones y acciones.

El Aquinate, que tiene ante sí el término *voluntas* como la traducción de *boulesis*, soluciona el problema de otro modo. Su interpretación es que si bien tanto *electio* (*prohairesis*) como *voluntas* corresponden al bien, *voluntas* puede aludir al bien tomado «absolutamente», mientras *electio* sólo corresponde a bienes que uno considera que puede ocasionar. Con ello parece entender que *voluntas* puede ser de cosas consideradas al margen de su posibilidad real, cosas aún no juzgadas definitivamente posibles o imposibles. Por ejemplo, mientras una persona sólo piensa qué es la inmortalidad, puede quererla de algún modo; pero una vez considera que es imposible, su quererla pasa a ser un mero deseo.²⁹

Sin duda nada impide a alguien considerar algo posible *en cierto modo*, aunque imposible de ocasionar para él. En este caso, todavía puede quererlo genuinamente. Pero incluso entonces, ¿acaso el que lo quiera no significa que hubiese contribuido a producirlo si fuese posible y necesario; que no hace nada para impedirlo; que tiende a conservarlo y cultivarlo, o al menos a pensar en él o prestarle atención y a alabar, honrarlo, o glorificarlo, como puede ser el caso? Todos estos actos *son* voluntarios en el sentido de que *parten* de la voluntad; parecería que sólo por referencia a una disposición para tales actos, de un objeto de este tipo, uno en cuyo ocasionamiento un hombre no tiene parte alguna, podríamos decir que es voluntario con respecto a dicho hombre.

Podría objetarse que esta exposición no hace justicia a la ansiedad o frustración que un hombre puede sufrir ante la imposibilidad de algo que juz-

28. I-II, q. 13, a. 5 ad 1; véase también *De malo* q. 16, a. 3 ad 9.

29. In *III Eth.* lec. v, § 443-44; véase Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, p. 61.

ga deseable; por ejemplo, no morirse. Afirmar que no puede querer realmente tal cosa parece contrario a la psicología humana. Si realmente no lo quiere, ¿por qué su frustración?

De hecho, esta objeción apoya realmente la posición según la cual el genuino querer siempre es una disposición a actuar en favor de la cosa querida. Lo que la objeción aclara es que, como sugería la lectura tomista del pasaje sobre la *boulesis* de cosas imposibles, la simple o absoluta consideración de algo difiere de la consideración de si realmente puede ocurrir y cómo. La simple consideración de algo ya es suficiente para que quererlo sea posible; y precisamente porque quererlo es una inclinación hacia su realización, quererlo nos lleva naturalmente a investigar si puede ocurrir y cómo. Dicha investigación es un tipo de preparación para moverse hacia ello. La frustración producida por el descubrimiento de su imposibilidad no es más que la interrupción «forzosa» de esa preparación. Además, nada impide a la mente volver subsiguientemente a la simple consideración de la cosa, en abstracción de su posibilidad o imposibilidad real, y repetir así el proceso ya descrito; por ello, la frustración del hombre puede ser una condición más o menos duradera. La cuestión es simplemente que *mientras* considere que el objeto es imposible, «debe» dejar de quererlo, porque ya no puede parecerle «querible», algo hacia lo que puede tender.

En realidad, si era capaz de empezar a quererlo de algún modo, sólo se debe a que uno de los significados de «posible» es «concebible». En la medida en que algo sólo es objeto de simple consideración, en esa medida aún parece posible, o al menos no parece imposible, i.e. no hay juicio determinado sobre su posibilidad o imposibilidad; sólo por esa razón también puede parecer *querible*. No hay cosa tal como querer sopa caliente fría, aunque obviamente uno puede querer sopa caliente y al mismo tiempo querer también sopa fría.

2. *El querer y lo involuntario*

Una objeción más seria e instructiva a la postura de que lo (aparentemente) imposible no puede ser plenamente querido surge de la noción de involuntario. Lo involuntario es lo que ocurre contra la voluntad de alguien. Supone pues que se quiere algo, al menos se quiere que la cosa que ocurre involuntariamente no ocurra. Ahora bien, sin duda alguien puede prever o esperar que algo va a ocurrir contra su voluntad. Su expectativa puede ser totalmente cierta. Asimismo, es obviamente posible para alguien ser consciente

de que algo contrario a su voluntad ocurre en ese momento o ya ha ocurrido. Pero tanto la expectativa de que algo va a ocurrir como la conciencia de que está ocurriendo o ha ocurrido parecen implicar la creencia de que su no ocurrencia ya no es posible. Con todo, si es imposible querer lo que uno considera imposible, entonces dicha creencia hará imposible querer que la cosa no ocurra; sin el querer que no ocurra, no es correcto llamar involuntaria a su ocurrencia.

La réplica adecuada a esta objeción sería simplemente que debe implicar una noción algo imprecisa de lo involuntario. Sin duda la involuntariedad de una ocurrencia debe implicar que es una ocurrencia, o al menos la *suerte* de ocurrencia que alguien quiso *previamente* que no ocurriese. Pero decir que lo involuntario es lo que ocurre contra la voluntad de uno difícilmente puede significar que uno deba seguir queriendo que no ocurra incluso tras cerciorarse de que ocurrirá o ha ocurrido. Ante el acaecimiento de algo que un hombre no quiso que ocurriese, su reacción siempre adopta alguna forma que implica que ya no es capaz de seguir queriendo que no ocurra. Su reacción puede ser tristeza, que es un tipo de mengua de actividad vital y cesación del movimiento, producido por la pérdida de su objeto. Puede ser resignación, una suerte de reajuste de sus planes, expectativas y querer que implica al menos una reacia aquiescencia a la cosa antes no querida, un entendimiento con ella. Puede ser rabia, que si bien es *casi* una continuación de su voluntad de que la cosa no ocurra, ya no es lo mismo; es más bien una voluntad de que otra cosa le compense o vindique por la ocurrencia de la cosa.

Obviamente, cada una de estas reacciones también implica que el hombre conserva alguna suerte de desagrado o repugnancia hacia la cosa. Dicha repugnancia era la raíz de su anterior querer de que la cosa no ocurriese. Seguramente por una consideración de este tipo el Aquinate tiene el cuidado de decir que no hay querer *perfecto* de lo imposible. Sin duda puede haber alguna suerte de disposición apetitiva hacia ello, una disposición que puede tener perfectamente consecuencias significativas, como acabamos de ver. Pero al describir el apetito imperfecto por lo imposible como una *velleitas*, Santo Tomás quiere subrayar claramente que las disposiciones apetitivas, aún las imperfectas, siempre contienen la nota de tendencia, movimiento o acción; pues el objeto de una *velleitas* es lo que uno «hubiera» querido, y lo que uno «hubiera» querido es lo que uno hubiera intentado conseguir u ocasionar. En los conocidos términos de Anscombe, «el primitivo signo de querer es “intentar conseguir”». ³⁰ Lo que hace de la *velleitas* una disposición meramente

30. *Intención*, p. 68.

imperfecta es precisamente que ningún movimiento o acción es apto para seguirla.

Aunque lo ya dicho baste para eliminar la objeción basada en la noción de lo involuntario, de dicha noción puede extraerse una consideración ulterior que también sirve para indicar que el querer incondicional sólo puede ser de cosas posibles. Se trata de la consideración de la involuntariedad como propia sólo de cosas que por naturaleza son capaces de ser o no ser, cosas contingentes.

El término «involuntario» seguramente significa algo más específico que lo que uno «desea» o «quisiera» que no ocurriese. De otro modo llamaríamos involuntarias a más cosas de las que realmente lo son. Por ejemplo, aunque alguien puede querer haber nacido en otra época o lugar, o con un bagaje hereditario diferente, nadie llama involuntarias a las condiciones de nacimiento de una persona. Asimismo, Aristóteles sostiene que a envejecer y morir no es correcto llamarlo involuntario —ni tampoco, por esa razón, voluntario—. ³¹

Con ello sin duda no entiende que un hombre siempre sea indiferente a envejecer y morir. Al menos en parte, entiende más bien que sólo tiene sentido aplicar el término «involuntario» a cosas que en algún momento un hombre puede haber querido genuinamente que no ocurriesen. Dado que cosas como las condiciones de nacimiento y el proceso natural de envejecimiento están determinadas antes de que un hombre pueda adquirir alguna disposición apetitiva hacia ellas, no pueden ser llamadas propiamente voluntarias o involuntarias. Lo que es involuntario debe ser el tipo de cosa que —por naturaleza, y en algún momento con respecto a quien ocurre involuntariamente— es posible que no ocurra. Sólo puede *volverse* imposible que ocurra debido al surgimiento de alguna condición especial, contingente en sí misma.

Ello explicaría por qué el Aquinate, para quien la relación entre lo querido y lo voluntario es, si cabe, aún más estrecha que en Aristóteles, puede aceptar que morir de viejo no es involuntario, y sin embargo haber dicho antes que es posible querer ser inmortal. No hay momento alguno en el que para un hombre sea realmente posible ser inmortal. Su capacidad para quererlo deriva meramente de la posibilidad de considerarlo en abstracción de su posibilidad o imposibilidad real. En ese caso la frustración de su voluntad no

31. *Ética Nicomáquea* V, cap. 8, 1135a34. Seguramente se refiere morir de viejo; la muerte violenta y temprana puede ser obviamente involuntaria —y voluntaria—. Para un argumento muy sólido a favor de considerar «voluntario» e «involuntario» como buenas traducciones de los *hekousion* y *akousion* aristotélicos, véase Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, pp. 9-14.

es debida a cambio alguno en la condición de la cosa querida, sino sólo a un cambio en su propia consideración de ella. De ahí que su condición de mortal no pueda llamarse propiamente involuntaria.

Podríamos decir que para que algo sea «contrario» a la voluntad de alguien, éste debe estar genuinamente preparado para intentar evitarlo. Debe tener cierta resistencia real para enfrentarse a ello. Descubrir que la muerte es imposible de evitar simplemente impide a un hombre estar totalmente preparado para intentar evitarla o siquiera buscar un modo de evitarla. La razón por la cual envejecer y morir no puede ser involuntario, explica el Aquinate, es que lo involuntario cae dentro de la clase de las cosas que por naturaleza están en nuestro poder; se vuelven involuntarias cuando dejan de estar en nuestro poder mediante la violencia, esto es, en contra de la naturaleza.

En la siguiente subsección diremos más de las restricciones del uso del término «involuntario».

3. Acción voluntaria y pasión voluntaria

La segunda dificultad de considerar que lo voluntario es principalmente lo que uno hace o efectúa es que solemos llamar voluntario relativo a alguien no sólo a lo que hace sino también a lo que le hacen. No sólo las acciones sino también las pasiones, y por ello también los estados, cualidades, disposiciones, etc., pueden ser de algún modo voluntarias. Pueden ser padecidas o poseídas voluntariamente. Tales cosas juegan obviamente un papel significativo en la vida humana.

En vista de dichas cosas lo voluntario ha sido descrito hasta ahora como sólo «principalmente» lo que alguien hace u ocasiona voluntariamente. No todas las cosas voluntarias se ajustan claramente a esta descripción. Sin embargo, todavía parece posible decir que la voluntariedad de algo siempre implica alguna suerte de causalidad por parte de aquel respecto a quien la cosa es voluntaria, aunque no sea el tipo de causalidad conforme a la cual uno diría que éste lo «hizo» o lo «ocasionó». Podemos establecer este punto volviendo a la noción de lo involuntario y considerando qué tienen en común lo involuntario y voluntario.

Acabamos de ver que de las cosas que no ocurren voluntariamente sólo algunas pueden ser llamadas involuntarias. Ni siquiera todas las cosas que un hombre encuentra repugnantes o que «evitaría» si pudiese son involuntarias. Para ser involuntarias deben ser al menos contingentes, tanto en sí mismas como en relación a la persona en cuestión. Ello elimina del ámbito de lo in-

voluntario a cosas que ocurren por necesidad y cosas que ocurren por naturaleza. También elimina a cosas que *sólo* pueden ocurrir por suerte o casualidad a la persona en cuestión, como nacer rico o pobre. No existe cosa tal como intentar que dichas cosas ocurran (a uno) o evitarlas; por ello no puede decirse que ocurran «contra» los esfuerzos y el querer de uno.

Pero incluso la restricción de lo involuntario a cosas contingentes parece dejar un margen demasiado amplio. Hay cosas genuinamente capaces de ocurrir o no ocurrir y que un hombre puede querer realmente que no ocurran, pero que, cuando ocurren, no se las llama involuntarias respecto a él. Por ejemplo, un hincha de fútbol puede querer que cierto equipo gane el Mundial, pero sería muy extraño describir la derrota del equipo como involuntaria *con respecto al hincha*. Sólo la podríamos llamar involuntaria con respecto al equipo mismo.

El uso del término «voluntario» corresponde directamente a estas restricciones de lo involuntario. Nadie dice que haber nacido rico sea voluntario. La victoria del equipo del hincha no sería llamada voluntaria con respecto a él. El margen de lo voluntario es más limitado que el margen de cosas que una persona puede querer genuinamente.

¿Cuál es aquí la diferencia significativa? El ejemplo del hincha de fútbol podría sugerir que depende de si el suceso ocurre *a* la persona misma. No es el fan quien gana o pierde, sino el equipo. Pero esta sugerencia es contradecida por la postura aristotélica según la cual no se puede llamar voluntario a envejecer y morir (algo que, obviamente, afecta a la persona misma).

La auténtica solución parecería ser algo sugerido por Aristóteles cuando dice que cosas como envejecer y morir además de no *involuntarias* son también no *voluntarias*. Al principio puede parecer extraño, porque normalmente nadie tendría la tentación de pensar que alguien envejeció o murió de viejo voluntariamente, porque no suele ser algo que la gente quiera. Pero lo que Aristóteles parece querer decir es que aunque alguien lo quisiera, no podría llamarse voluntario. ¿Por qué no? ¿No será porque simplemente no es el tipo de cosa sobre el que la voluntad de un hombre puede marcar diferencia alguna? Aunque éste (o cualquier otro, para el caso) lo quiera, queriéndolo no contribuye en nada a su acaecimiento, como tampoco no queriéndolo puede contribuir a evitarlo. Por contra, suele ser posible tomar medidas tanto para ocasionar como evitar muertes por otras causas. Ello no significa que esos esfuerzos siempre tengan éxito, sino que tiene sentido preguntar si tales muertes son voluntarias o involuntarias.

En otras palabras, tanto lo voluntario como lo involuntario sólo concierne a esos tipos de cosas sobre las que la voluntad de un hombre *puede* mar-

car alguna diferencia, al menos hablando en general o en principio. Algo ocurre involuntariamente sólo cuando es el tipo de cosa que también puede ocurrir voluntariamente. Los tipos de cosas que son voluntarias o involuntarias son los de que, en circunstancias normales, está en el poder de un hombre hacer algo al respecto. Naturalmente, decir que está en poder de un hombre hacer algo respecto a una cosa no significa que disfrute de pleno control sobre ella. Si disfrutase de pleno control sobre ella nunca podría ocurrir involuntariamente, pues eso implica que en algún punto perdió control sobre ella. Pero eso también implica que la cosa ocurrió «a pesar» suyo y que, por tanto, su actitud hacia ella no siempre es totalmente desdeñable en lo que concierne a su acaecimiento o no acaecimiento.

Muchas de las cosas que no están en nuestro poder no son involuntarias; pues hay muchas cosas naturales que hacemos y padecemos conscientemente, como por ejemplo envejecer o morir, de las que sin embargo ninguna es voluntaria o involuntaria; pues ambas [las voluntarias y las involuntarias] lo son respecto a cosas capaces de estar en nuestro poder. Pero si ocurre que, por violencia, una de estas cosas [capaces de estar en nuestro poder] no está en nuestro poder, entonces se la llama involuntaria.³²

32. *Multa quae non sunt in nobis non sunt involuntaria; multa enim sunt naturalia quae operamur et patimur scientes, puta senescere vel mori; quorum tamen nullum est voluntarium vel involuntarium, quia utrumque eorum est circa ea quae sunt nata in nobis esse. Si autem accidat per violentiam quod aliquid eorum non sit in nobis, tunc dicitur involuntarium* (In V Eth. lec. xiii, § 1037). El editor leonino conjetura la inserción de *non tras ea quae*, pensando aparentemente que *utrumque eorum* se remite a *senescere vel mori*. Pero, además de contradecir toda la tradición manuscrita, oscurece el sentido del resto del pasaje. Kenny (*Aristotle's Theory of the Will*, pp. 8-12) ofrece una lectura de la *Ética Eudema* II, cap 6 según la cual Aristóteles distinguiría entre cosas «en nuestro poder de hacer o no» (siendo éstas voluntarias), y cosas «en nuestro poder de hacer» pero «no en nuestro poder de no hacer» (que serían las naturales). («En nuestro poder» traduce *eph' hemîn*, o el *in nobis* tomista; otra versión podría ser «que depende de nosotros».) Kenny lo defiende apelando a la *Ética Nicomáquea* V, cap. 8, 1135a34 (que, con argumentos independientes y bastante sólidos, piensa que originalmente iba junto con la *Ética Eudema*); este es el pasaje que el Aquinate comenta en la cita anterior. Aristóteles dice allí que lo involuntario es «lo que se hace por ignorancia, o lo que si bien no se hace por ignorancia no está en poder del agente, o se hace bajo compulsión». Aristóteles añade entonces una observación explicativa: «pues hay muchos procesos naturales que también realizamos o padecemos conscientemente, sin que ninguno de ellos sea voluntario ni involuntario; e.g. envejecer o morir». Kenny juzga que esta observación glosa «o lo que si bien no se hace por ignorancia no está en poder del agente», como para decir que envejecer y morir no son involuntarios, porque están en nuestro poder (aunque no voluntarios, pues no están en nuestro poder de hacer o no). Con esta lectura Kenny marca una distinción muy forzada entre dos sentidos de «causa» en el pasaje de la *Ética Eudema*; también pone el texto citado en contradicción directa con la *Ética Nicomáquea*

Ahora bien, si en general es cierto que lo voluntario y lo involuntario conciernen a cosas sobre las que un hombre suele poder hacer algo, entonces es cierto no sólo de cosas que un hombre hace sino también de cosas que un hombre sufre. No todo lo que un hombre padece puede llamarse razonablemente voluntario o involuntario, ni siquiera todo lo que padece contento o apenado. Obviamente, no tiene por qué ser el tipo de cosa que puede hacer u ocasionar; algunas cosas sólo pueden padecerse por la acción de algún otro, por ejemplo recibir un regalo. Pero debe ser el tipo de cosa que puede intentar evitar padecer, igual que las acciones voluntarias e involuntarias deben ser tipos de cosas que uno puede intentar hacer. Por ejemplo, si es posible matar a un hombre por accidente *e* involuntariamente, también es posible matar a un hombre intentándolo.

En particular, sufrir algo *voluntariamente* implica al menos que estaba en tu poder intentar evitar sufrirlo, y que no ejerciste ese poder. Esto es, debes haberlo consentido;³³ y consentir es relativo a lo que está en tu poder.³⁴ Así, aunque no sea algo que «hiciste», se le sigue llamando voluntario sólo en relación a algo que pudiste haber hecho, a saber, la acción que podrías haber emprendido para evitarlo. Así pues, como no emprendiste esa acción, este es un genuino ejemplo de algo voluntario que no es el efecto de lo que alguien positivamente hace. Pero esto sólo parece sacar a la luz una peculiar característica de lo voluntario, una ya señalada por Aristóteles: si es posible hacer algo voluntariamente, entonces también es posible no hacerlo, voluntariamente. Además, ya hemos incluido «no ac-

III, cap. 4, 1113b7-8. Kenny lo justifica diciendo que si Aristóteles pensase que envejecer y morir no están en nuestro poder, entonces serían involuntarios según la definición dada en del texto citado. Pero con esta lectura la coletilla «o se hace bajo compulsión» en este texto se vuelve totalmente superflua; pues lo que hacemos bajo compulsión sin duda no está en nuestro poder, y si Aristóteles piensa que los procesos naturales están en nuestro poder, entonces lo que se hace bajo compulsión es lo único que no está en nuestro poder. Así, el texto significaría «lo involuntario es lo que se hace por ignorancia, o si bien no por ignorancia no está en poder del agente, o no está en el poder del agente». La lectura tomista, que parece mucho más natural, toma «o se hace bajo compulsión» como una *corrección* de «no está en nuestro poder», i.e. como significando «o más bien, se hace bajo compulsión». Así la observación subsiguiente pasa a estar dirigida a explicar por qué esta corrección era necesaria. No podemos identificar lo involuntario con lo que no está en nuestro poder, porque los procesos naturales no están en nuestro poder, y sin embargo no son ni voluntarios ni involuntarios. Entonces, «en nuestro poder» significaría, como de costumbre, «bajo nuestro control», «dependiendo de nosotros». Para una exposición similar de la visión aristotélica, véase Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, apéndice II: «"Up to Us" and the Internal Origin», pp. 185-89.

33. Véase I-II, q. 6, a. 6 ad 1; q. 6, a. 5 ad 2.

34. I-II, q. 15, a. 3: *consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis*.

tuar» en el ámbito de las cosas que son voluntarias en el sentido de ser «debidas» a que un hombre quiere algo.³⁵ Todavía se atribuye a éste en relación a su naturaleza de agente. En resumen, la pasión padecida voluntariamente no es pasión en grado sumo; conserva algo de la naturaleza de la acción.

La acción, según su misma razón, procede del agente; mientras la pasión, según su propia razón, es de otro; de ahí que la misma cosa no pueda ser, al mismo respecto, agente y paciente, como se dice en los libros tercero y octavo de la *Física*. Pero el principio propio de agencia en el hombre es la voluntad. Y por ello, propiamente y *per se* un hombre hace lo que quiere, y al contrario, un hombre propiamente padece lo que padece al margen de [*praeter*] su voluntad. Pues en cuanto quiere, un principio parte de él, y por ello, en cuanto quiere, es más agente que paciente.³⁶

Parece pues razonable sostener que el término «voluntario» se aplica principalmente a objetos de acción y movimiento. Normalmente, se refiere a cosas de las que el sujeto voluntario es el agente principal. Pero incluso cuando se refiere a algo cuya causa principal es otra cosa, e.g. a lo que alguien sufre voluntariamente, todavía tiende a presentar la cosa como el objeto o término de algún tipo de acción o movimiento iniciado voluntariamente, y al menos como una cosa que estaba en poder de uno intentar evitar y que uno no intentó evitar precisamente porque uno quiso dicha cosa o algo conectado con ella. La voluntariedad siempre implica pues una relación con un cierto tipo de causa agente, aunque no siempre con una que haya ejercido positivamente su poder causal.³⁷

35. Véase I, q. 41, a. 2 sobre «de la voluntad» vs. «con la voluntad». El Aquinate niega que lo que ocurre meramente «con» o «según» la voluntad de alguien, en modo alguno dependiendo de ella (al menos negativamente, como una cosa que podría evitar voluntariamente), sea propiamente llamado voluntario.

36. *Actio, de sui ratione, procedit ab agente; passio autem, secundum propriam rationem, est ab alio, unde non potest esse idem, secundum idem, agens et patiens, ut dicitur in III et VIII Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas. Et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit, et e contrario illud proprie homo patitur quod praeter voluntatem suam patitur; quia inquantum est volens, principium est ex ipso, et ideo, inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens* (II-II, q. 59, a. 3).

37. Por un camino diferente, Kenny llega a la que parece ser la misma conclusión: «la forma de descripción "A está ocasionando que p" es la fundamental en la descripción de la acción humana voluntaria» (*Action, Emotion and Will*, p. 183).

4. Lo voluntario, conducta y consentimiento

Una última observación antes de pasar a la siguiente sección. Aquí hemos dado por supuesto que la voluntariedad, en sentido propio, es algo exclusivamente humano; un acto humano, un acto moral y un acto voluntario son lo mismo. Pero algunos intérpretes, por ejemplo Anscombe, sostienen que en Aristóteles, «voluntario» (*hekousion*) no es intercambiable por «conducta» o *praxis*, pues en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles dice que los niños y los animales «participan en» lo voluntario.³⁸ Si no fuese por esto, sería muy fácil identificar su «voluntario» con «acción humana» o «conducta», *praxis*. Como señalé antes, no supone objeción alguna para esta identificación el que en el mismo lugar diga que como lo voluntario no siempre es deliberado, no es lo mismo que lo elegido; pues aunque la suerte primera de *praxis* es algo deliberado y elegido, las formas secundarias no tienen por qué serlo.³⁹

El Aquinate lidia con la observación sobre animales y niños tomando «participan en» muy estrictamente: lo que los niños y animales tienen es un grado imperfecto de lo voluntario.⁴⁰ Pero fuese cual fuese la razón de Aristóteles para atribuir lo voluntario a niños y animales, no sigue que piensa que lo que hace una persona con (como decimos) uso de razón pueda ser voluntario sin ser lo que llamamos un acto humano. En primer lugar, Aristóteles hace de la voluntariedad una condición suficiente para el elogio y la condena.⁴¹ Además hace de tener la cosa en «poder de uno» una condición de la voluntariedad.⁴² Pero tener una cosa en poder de uno es lo mismo que tener la posibilidad de deliberar y ejercer una elección al respecto.⁴³ Para el Aquinate, eso basta para hacer que un acto sea voluntario y humano.⁴⁴

Sin embargo, como consta en el pasaje citado al final del anterior capítulo, Santo Tomás también extiende la voluntariedad a otras cosas que las que un hombre hace, otras cosas que los actos positivos de alguien. Cosas que un hombre no hace, cuando podría y debería hacerlas, y cosas que resultan de que un hombre no hace nada para impedir las, cuando podría y debería haberlo hecho, también son voluntarias. Aristóteles sin duda habría estado de acuerdo con ello; pero resulta que algo falta en su vocabulario técnico

38. III, cap. 4, 1111b9. Véase Anscombe, «Action, Intention and “Double Effect”», p. 13.

39. Véase arriba, Capítulo I, n. 76.

40. I-II, q. 6, a. 2.

41. *Ética Nicomáquea* III, cap. 1, 1109b27.

42. *Ibid.*, III, cap. 7, 1113b22, 27; 1114b19.

43. *Ibid.*, III, cap. 5, 1112a31; 1113a8; cap. 7, 1113b4.

44. Véase I, q. 49, a. 1 ad 3; I-II, q. 6, a. 3 ad 3; q. 71, a. 5 ad 3; q. 74, a. 7 ad 2, 3, 4; q. 109, a. 8.

para exponerlo, a saber, el término para «consentimiento» (una noción estoica).

Esta carencia queda patente en la explicación aristotélica sobre lo que es involuntario en el sentido de forzado o violento. Lo violento, dice, es aquello cuyo principio motor es exterior, sin que el paciente contribuya en algo.⁴⁵ Sin la noción de consentimiento, es muy difícil dar un enunciado preciso sobre lo que debe significar para el paciente «contribuir» en algo. Aristóteles se preocupa principalmente en asegurar que las cosas hechas por deseo de un bien externo, o por miedo a un peligro externo, sean excluidas del ámbito de lo involuntario. Pero de hecho no es necesario que el sujeto haga alguna contribución externa o «física», para que lo que padece sea padecido voluntaria y no violentamente. Quizás no fuese necesaria tal contribución.⁴⁶ Por otro lado, tampoco está probado que lo padeciese voluntariamente, que *no* hiciese nada positivo externamente para *impedirlo*, aunque supiese de ello; pues también puede haber sabido que no había nada que pudiese hacer para impedirlo, y por tanto ni siquiera se molestó en intentarlo. Quizás sea necesario que haya buscado al menos un modo de impedirlo; debe haber estado dispuesto a impedirlo si pudiese. Pero estar dispuesto a *no* impedir algo es consentirlo.⁴⁷

Este punto es importante porque, para el Aquinate, el mero consentir algo, dejar que ocurra, puede ser una conducta y una prueba de carácter en grado sumo. Ello no sólo es válido en el caso de la mala conducta; de hecho, si la mala conducta de uno sólo consiste en consentir algo que no debería haber consentido, sin hacer esfuerzo positivo alguno, entonces (aunque pueda ser lo que Santo Tomás llama un pecado mortal) semejante conducta es me-

45. *Ética Nicomáquea* III, cap. 1, 1109b35, 1110b2.

46. Kenny (*Aristotle's Theory of the Will*, pp. 29-30) muestra tanto la falta de claridad en la exposición de Aristóteles como las bases para decir que éste coincidiría con la posición tomista. «Sin... contribución positiva por parte de un agente parece que algo forzado podría no ser involuntario de otros modos: quizás el agente no se resistió cuando pudo hacerlo; o, aunque no pueda hacer nada para prevenir el episodio, puede gustarle cuando ocurre. Un hombre empujado por fuertes vientos hasta el puerto de su elección puede haber sido forzado hasta allá, pero no involuntariamente. A la luz de lo que Aristóteles dice después sobre deleitarse con acciones realizadas por error (1110b20) quizás debería considerar tales casos como no involuntarios».

47. Por ello, en su comentario, el Aquinate juzga necesario clarificar la definición aristotélica de lo violento excluyendo explícitamente cualquier acto meramente interior de la voluntad: *Non omne tamen cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrir in idem. Et hoc est quod dicit, quod oportet tale violentum esse in quo nihil conferat, scilicet per proprium appetitum, homo* (*In III Eth.* lec. i, § 387). Aunque no usa el término «consentimiento», *concurrir* viene a ser lo mismo.

nos mala, y menos un signo de un carácter perverso que en el caso contrario. Pero también hay casos de cosas que un hombre debería consentir, aunque no luchar por ellas en modo alguno; en casos semejantes su consentimiento puede ser tanto una conducta excepcionalmente buena como una prueba del sumo grado de carácter. Por ejemplo, el Aquinate juzga que, *ceteris paribus*, tolerar supone más fortaleza que atacar, y que el signo más perfecto de caridad es el martirio.⁴⁸ De hecho, el consentimiento resultaría ser uno de los mejores términos para expresar generalmente la mínima condición de voluntariedad. Al menos, el Aquinate está dispuesto a establecerlo como el signo distintivo de lo voluntario. «Las acciones son llamadas voluntarias por el hecho de que las consentimos.»⁴⁹

C. LA DISTINCIÓN ENTRE COMPRENDER Y QUERER

1. «Actos» de la voluntad y actitudes proposicionales

Ahora bien, nada de lo dicho depende estrictamente de la afirmación según la cual ser voluntario es ser un suceso precedido y causado por otro suceso llamado «acto de la voluntad». Bastaría con pensar en «querer» como un cierto tipo de disposición intencional, esto es, un cierto modo de estar relacionado y ordenado, o inclinado, hacia algo; a saber, mediante el conocimiento. Decir que un hombre fue una causa voluntaria de algo no es afirmar la ocurrencia en él de algún acto de voluntad que lo causó, sino que más bien es especificar la naturaleza de la relación causal de orden entre *él* y lo que causó, el modo como la causa surgió de él. La discusión de «actos» de la voluntad pertenece a la *explicación* de ese orden, no a su identificación.

En filosofía analítica, gran parte de la literatura sobre la teoría de la acción ha tratado la existencia y valor explicativo de los «actos de la voluntad». Aunque no sea necesario repetir aquí toda la historia de dicha discusión, se imponen unas pocas observaciones.⁵⁰ Gran parte de la primera controversia se centró en la cuestión de cómo sabes que tienes tales actos. Ryle, Wittgenstein y Anscombe mostraron convincentemente que sin duda no pueden con-

48. II-II, q. 123, a. 6; q. 124, a. 3.

49. I-II, q. 15, a. 4 ad 2.

50. Una buena exposición de la misma, hasta la fecha del artículo, es la de MacIntyre en «The Antecedents of Action». Gran parte de la siguiente discusión sale del *Choice* de Donagan. Véase también Arregui, «Wittgenstein on Voluntary Actions».

sistir en, o ser conocidos como, «impresiones» humeanas.⁵¹ Ello no fue considerado fatal para su existencia (salvo por los humeanos); en seguida explicaremos por qué.

Otra parte de la controversia concernía a la dificultad de incorporar tales actos en la doctrina humeana de la causación como la aplicación de una ley causal. Aquí el campo permanece dividido, incluso entre quienes sostienen la existencia de actos de la voluntad. Algunos de los partidarios de semejante doctrina piensan que tales actos pueden ser incorporados a ella, de un modo u otro; otros niegan que puedan, y sostienen que no tienen cabida en la explicación «causal» de los sucesos, sino que pertenecen a un orden distinto de discurso: el de las razones, motivos, carácter, etc. Otros aún niegan simplemente que la explicación causal sea siempre una explicación que apele a leyes causales. Ya he expresado mi acuerdo con esta última visión, que aquí daré por sentada.

Como ya mencionamos, el hecho de que los actos de la voluntad no puedan ser asimilados a las impresiones humeanas, o en general a «sucesos» en el flujo interno de la conciencia o a «estados» mentales perceptibles, no ha provocado entre los filósofos analíticos un rechazo universal a reconocer tales actos. Simplemente porque muchos de ellos niegan que todo en nuestra vida mental sea una impresión o sensación, o reducible a una. A este respecto ha sido particularmente influyente la noción de «actitudes proposicionales» de Russell. Una actitud proposicional es una actitud adoptada por un sujeto hacia un objeto cuya manera propia de serle presentado es en una proposición. Que tales actitudes no pueden ser reducidas a impresiones o sensaciones lo muestra el hecho de que sus objetos no puedan serlo. Pues es propio de una proposición presentarse a sí misma como verdadera, y la verdad no puede ser sentida, sino sólo comprendida. Lo mismo es por tanto válido para actitudes hacia objetos expresados en proposiciones.

Muchos de quienes sostienen que hay actos de la voluntad defienden su visión manteniendo que las actitudes proposicionales pueden dividirse en

51. De hecho Hume define la voluntad como la «impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando suscitamos a sabiendas cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o nueva percepción de nuestra mente» (*A Treatise on Human Nature*, libro II, parte III, sec. i, p. 181). Por ello los ataques se dirigen contra una concepción de actos de la voluntad como sucesos internos que meramente acompañan a actos «originados a sabiendas», como si lo que hiciese voluntarios a tales actos fuese la presencia de tales sucesos y no el hecho mismo de ser «suscitados a sabiendas». «Giacché la volontà come oggetto dell'esperienza si manifesta appunto nell'esperienza dell' § «io» proprio, come una causa dell'azione... non può comunque essere identificata con l'impressione che accompagna il suscitarsi delle azioni» (Wotjyla, «Il ruolo dirigente», p. 99).

cognitivas y apetitivas, o en modos de aprehender (o no conseguir aprehender) la verdad de una proposición y modos de estar inclinado hacia o contra su verdad. Las variadas formas que las últimas pueden adoptar son los variados tipos de posibles actos de la voluntad.

Ahora bien, las actitudes proposicionales son esencialmente actitudes respecto a la verdad o falsedad de las proposiciones que expresan sus objetos. Creer, por ejemplo, es aceptar alguna proposición como verdadera. Por ello concebir actos de la voluntad como actitudes proposicionales hace que sus objetos inmediatos sean los contenidos de proposiciones, no «cosas reales». No obstante, esto no significa privarles de un papel causal. Pues aunque las proposiciones no sean «cosas», son sobre cosas, aunque no siempre cosas presentes o realmente existentes. Estar inclinado hacia la verdad de una proposición implica estar inclinado a hacer que lo que expresa sea el caso. Por ello el meollo de la teoría de la acción humana de Donagan es que las «acciones son *haceres*, explicados por el hecho de que sus hacedores adoptan actitudes respecto a proposiciones sobre los mismos».⁵²

Podríamos decir que la noción tomista del objeto querido se parece a esta. Pues también desde su punto de vista querer versa sobre las «cosas» sólo vía un médium.

Como toda inclinación sigue a una forma, el apetito natural sigue a una forma que existe en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y también el intelectivo o racional, que se llama voluntad, siguen a una forma aprehendida. Por consiguiente, igual que hacia lo que se dirige el apetito natural es un bien existente en la cosa, hacia lo que se dirige el apetito animal o voluntario es un bien aprehendido.⁵³

Una objeción y réplica en este artículo muestran que considera el alcance del querer tan amplio como el del pensamiento.

[Objeción] El bien y el ente son convertibles. Pero la voluntad no sólo es de entes, también es de no entes, porque algunas veces queremos no andar y no hablar. También queremos en ocasiones cosas fu-

52. *Choice*, p. 20.

53. *Cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum* (I-II, q. 8, a. 1).

turas, que no son entes en acto. Luego el querer no es sólo del bien.⁵⁴

[Respuesta] Lo que no es un ente en la naturaleza de las cosas se toma como ente de razón; por eso las negaciones y privaciones se llaman entes de razón. Y así, incluso las cosas futuras, en cuanto que son apprehendidas, son entes. Pues bien, en la medida que son entes de esta clase, son apprehendidas bajo la razón de bien, y así tiende a ellas la voluntad.⁵⁵

La voluntad puede versar sobre cualquier cosa capaz de tener alguna entidad mediante la apprehensión del intelecto, cualquier cosa sobre lo que pueda haber verdad o falsedad.

Sin embargo, para el Aquinate la naturaleza de la mediación conforme a la cual la voluntad versa sobre «cosas reales» no es totalmente la misma que la implícita en la doctrina de la voluntad como actitud proposicional. La importancia de esta diferencia será cada vez más evidente a medida que avancemos. Para Santo Tomás, la voluntad versa sobre las cosas a través de un médium, la apprehensión del intelecto; pero ello no significa que la voluntad versa sobre las cosas sólo remotamente, versando primero e inmediatamente sobre la apprehensión del intelecto. Por otro lado, la doctrina de la voluntad como actitud proposicional hace de algo correspondiente a la apprehensión misma el principal objeto de la voluntad.

El objeto propio de la voluntad es lo que el Aquinate llama el bien. Pero el bien, dice, está «en las cosas»; mientras la verdad, el objeto propio del entendimiento, está en la mente. Decir que la verdad es el objeto propio del entendimiento es pues decir que lo primero y más propiamente inteligible es algo en la mente.

Esto es por tanto lo entendido primero y por sí mismo: lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, tanto si esa [concepción] es una definición o una proposición... Y esta cosa así concebida por el intelecto es llamada una palabra interior.⁵⁶

54. *Bonum et ens convertitur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium, volumus enim quandoque non ambulare et non loqui. Volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni* (I-II, q. 8, a. 1 obj. 3).

55. *Illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione, unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit* (I-II, q. 8, a. 1 ad 3).

56. *Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio... Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius* (*De pot.* q. 9, a. 5). Véase también I, q. 16, arts. 1-2.

Por el contrario, aunque lo querido siempre es algo entendido (i.e. algo es querido sólo tras ser entendido) lo primero y más propiamente «querible» *no* es algo correspondiente a su existencia en la mente o perteneciente a ella *qua* el contenido de una proposición. Esto es, aunque querer (digamos) que algo ocurra también es querer que la proposición que afirma su ocurrencia sea cierta, lo primero querible es que ocurra. Que la proposición sea cierta sólo es querible como consecuencia. Esto es lo que significa que el objeto propio de la voluntad, el bien, está «en las cosas».

La razón de Santo Tomás para decir esto es precisamente que concibe querer como una disposición de causalidad agente. Por ello lo primero sobre lo que tal querer recae es lo primero que tiende a efectuar. Pero no es posible que su primer efecto sea la verdad de una proposición. Un agente sólo puede hacer verdadera una proposición remotamente, haciendo que las cosas sean como la proposición establece que sean. (Claro está, la verdad de una proposición tiene una causa, a saber, el que su sujeto sea tal como afirma;⁵⁷ pero esta no es una causa *agente*.)

Anscombe propone un tipo de verdad al que llama «verdad práctica», que en cierto modo permitiría decir que aquello a lo que la voluntad atañe básicamente es su verdad. La verdad práctica es la verdad correspondiente al conocimiento práctico; y la verdad correspondiente al conocimiento práctico no es una característica del conocimiento, sino de aquello de lo que el conocimiento es conocimiento.⁵⁸ En este sentido, lo que es cierto o falso es la acción, según se ajuste o no a lo que el agente tenía en mente (asumiendo que tenía en mente algo realmente bueno). Pero esta no es objeción alguna para el Aquinate, pues esta suerte de verdad no es la verdad de una proposición.⁵⁹

2. La asimilación de querer con entender

Así, hablar del querer como un tipo de actitud proposicional da al menos la impresión de una notable *asimilación* de querer con el entender, impresión que puede ser corroborada. Por ejemplo, cuando en su *Intention* Anscombe expone la intención, nos sorprende lo difícil que es saber a qué considera la *diferencia* entre la intención y el «conocimiento práctico». No da indicación

57. Véase I, q. 16, a. 8 ad 4: *sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, «Socrates sedet»*.

58. *Intention*, p. 57; «Thought and Action in Aristotle», pp. 76-77.

59. Aunque el Aquinate tolera este uso del término «verdad», no es lo que *él* entiende por «verdad práctica».

clara alguna de lo que la intención puede añadir a la aprehensión del plan encarnado por una acción intencional.⁶⁰

Al decir esto sobre el *Intention* de Anscombe, no quiero sugerir que favorezca absolutamente el tipo de asimilación del querer con el entender que pretendo señalar. Al contrario, da todas las muestras de oponerse, por ejemplo cuando insiste precisamente en la gran diferencia entre conocimiento especulativo y práctico. Su énfasis en la íntima conexión entre intención y conocimiento práctico es una corrección sumamente importante de la visión (humana) según la cual un «acto de la voluntad» sólo es otra «impresión», que acompaña a la cognición (concebida según el modelo especulativo) y provee el vínculo causal de la acción. Y de hecho, rechaza absolutamente lo que me parece otro signo de la tendencia a la asimilación: la importancia otorgada a la cuestión de cómo los actos de la voluntad son expresados propiamente en el habla.⁶¹

La cuestión no es cómo puede uno hablar sobre tales actos. La respuesta a ello sería simple: dándoles nombres, instituyendo signos convencionales para ellos. La cuestión es de qué modo pueden los enunciados lingüísticos *constituir* expresiones de ellos, o servir de signos «naturales» de ellos. La cuestión puede o no ser razonable; Anscombe la refiere a Wittgenstein, pero ella evidentemente piensa que se basa en un malentendido.⁶² En cualquier caso, la importancia que recibe es un signo de que se piensa que los actos de la voluntad son principalmente sobre aquello que encuentra su expresión o manifestación propia en el habla, a saber, la verdad y la falsedad.

Así, de la misma exposición de Anscombe sobre la diferencia entre los

60. Véase también «Will and Emotion», p. 107: «un acto positivo mío es voluntario, no porque vaya acompañado o precedido por un acto de la voluntad, sino porque lo hago yo, tanto para sí mismo como para otra cosa. Esta nueva dimensión del “¿Para qué?” entra en la descripción del acto y pertenece a la *inteligencia* del agente» (el subrayado es mío).

61. Véase Donagan, *Choice*, pp. 141-45. De hecho, al menos en su exposición (p. 141), dicha cuestión surge directamente de la caracterización de los actos de la voluntad como actitudes proposicionales. La cuestión es: si son actitudes proposicionales, ¿cuál es el modo de expresión proposicional que les corresponda?

62. «La intención resulta ser algo que podemos expresar, pero que los brutos (que e.g. no dan órdenes) pueden *tener*, aun careciendo de una expresión clara de intención. Pues los movimientos de un gato acechando a un pájaro difícilmente pueden llamarse una expresión de intención. Uno también podría llamar al atascamiento de un coche la *expresión* de que está a punto de detenerse. A este respecto la intención se diferencia de la emoción en que su expresión es puramente convencional; podríamos decir “lingüística”, si admitimos que ciertos movimientos corporales con significado convencional sean incluidos en el lenguaje. Creo que Wittgenstein se equivocó al hablar de la “expresión natural de una intención” (*Investigaciones filosóficas*, § 647)» (*Intention*, § 2, p. 5).

tipos de verdad correspondientes al conocimiento especulativo y práctico se desprende una plausible respuesta a la pregunta. Dicha respuesta es que la expresión de las actitudes apetitivas reside en enunciados cuya «dirección de ajuste» con el mundo, o con las «cosas», es la contraria de la perteneciente a expresiones de actitudes cognitivas.⁶³ Enunciados que son materialmente lo mismo pueden poseer cualquier «dirección de ajuste». Por ejemplo, el mismo enunciado puede expresar tanto una expectativa (una actitud cognitiva) como una intención (una actitud apetitiva). Expresa una expectativa si el hablante considera que debe medirse comparando con el modo como las cosas resultan; expresa una intención si el hablante considera que el modo como las cosas resultan debe medirse comparando con el enunciado. En otras palabras, en expresiones de actitudes cognitivas, lo verdadero o falso es la expresión misma, según si se ajusta o no a la cosa; en expresiones de actitudes apetitivas, lo verdadero o falso es la cosa, según si se ajusta o no a la expresión. Una vez más, en esta exposición cuesta ver la diferencia que puede haber entre una intención y (digamos) una idea para algo, un plan.

Con todo, otro signo de la asimilación es la dificultad que plantea una objeción que argumente que las actitudes apetitivas, consideradas como realmente distintas de las cognitivas, son meramente superfluas. La objeción es que todo lo que se supone que las actitudes apetitivas explican puede ser expuesto por actitudes cognitivas de un tipo particular, a saber, actitudes cognitivas sobre lo que es *bueno*. Desde este punto de vista, por ejemplo, querer algo no es realmente algo distinto del creer que es bueno para uno.

Donagan muestra el modo típico de abordar esta dificultad:⁶⁴ apelar a casos especiales en los que una acción explicada por una creencia sobre lo que es bueno no puede ser *suficientemente* explicada por ésta, i.e. no puede reducirse a ésta. Suele aducirse el fenómeno de la incontinencia, en el que se considera necesario postular algo como «voluntad», distinto tanto de la razón como de la pasión, para explicar cómo es que un mismo sujeto, en el que la razón y la pasión están en conflicto, puede seguir ora una, ora la otra. Sin embargo, Davidson, quien niega una auténtica distinción entre actitudes apetitivas y cognitivas, ha argüido convincentemente que incluso en la acción incontinente, el agente actúa bajo una creencia (transitoria) en que está haciendo lo mejor; esto es, que actúa por una ra-

63. Véase Donagan, *Choice*, pp. 144-45.

64. Véase *Choice*, pp. 146-56.

zón.⁶⁵ Donagan, quien acepta este argumento, aduce un caso diferente que toma prestado a Bratman: las decisiones «Asno de Buridán», i.e. decisiones entre alternativas ninguna de las cuales es *intrínsecamente* preferible a la otra; decisiones que podemos llamar puramente «arbitrarias» (aunque etimológicamente, «arbitrario» *significa* «materia de decisión»). Su uso de este caso para refutar a Davidson es poco convincente,⁶⁶ pero la cuestión aquí es más general. Conciérne a lo que esta forma de abogar por la existencia de «actos de la voluntad» muestra sobre cómo son concebidos tales actos.

Muestra que para establecer actitudes intelectuales apetitivas como realmente distintas de las cognitivas, lo que se considera necesario es demostrar que las actitudes cognitivas son insuficientes de un modo muy específico: aportando los *objetos* de las apetitivas, o aportando el principio por el cual las acciones humanas son especificadas. La incontinencia es aducida para mostrar que a veces queremos cosas sin creer que sean buenas; el Asno de Buridán es aducido para mostrar que a veces elegimos cosas sin pensar que sean preferibles. Si, como parece ser el caso, tales intentos de mostrarlo resultan infructuosos, entonces se pensará que no hay base para una auténtica distin-

65. Véase «How is Weakness of the Will Possible?», *Essays*, pp. 21-42. Su argumento no se desprende tanto de la postura tomista como se suele afirmar (por el mismo Davidson, por ejemplo). Se basa en dos distinciones: (1) entre una creencia en que algo es mejor, «considerando todas las cosas», y una creencia en que es mejor respecto a un objetivo particular (digamos, el de satisfacer alguna pasión); (2) entre creencias «absolutas» y creencias *prima facie* o «en algún contexto abstracto». La primera es una distinción entre una creencia racional y una subracional sobre lo que es bueno, i.e. una creencia basada en principios racionales de juicio y una basada en principios subracionales; la última es una distinción entre lo que crees sin condiciones y lo que sólo reconoces creíble desde un punto de vista particular, tanto si dicho punto es o no *tuyo*. Aquello sobre lo que uno actúa siempre es una creencia *absoluta* sobre lo que es mejor; pero esto puede o no coincidir con lo que uno cree que es lo mejor desde el punto de vista *particular* de «considerando todas las cosas». Si no coincide, entonces la acción es un caso de incontinencia.

66. Su argumento se basa en el hecho de que, como reconoce Davidson, sólo se llega a una decisión entre alternativas cuyos valores intrínsecos son iguales adoptando fundamentos extrínsecos. Para Donagan, ello significa que semejante decisión no es reducible a una creencia en que la alternativa escogida es absolutamente mejor que la otra (véase nota anterior). Pero esta es una mala aplicación del concepto de «creencias absolutas». Para Davidson, aquello sobre lo que actuamos no es una creencia en que una nuestra acción es absolutamente mejor, sino una creencia absoluta en que es mejor; esto es, «absolutamente» no es parte del predicado en la proposición creída, sino un modo de creer en ella. Así, la observación de Davidson es que en los casos «Asno de Buridán», como no hay modo de formar una creencia «absoluta» en que una alternativa sea mejor que otra basándonos en las alternativas mismas, adoptamos una base extrínseca para hacerlo, digamos tirando una moneda. Si no puedes *encontrar* un punto de vista desde el que una alternativa sea mejor, entonces *haces* uno; y adoptándolo, formas una creencia absoluta en que una alternativa es mejor. El Aquinate coincide completamente con esto; no cree que los casos «Asno de Buridán» sirvan para mostrar que en una elección haya algo que no esté en el juicio del que depende (véase I-II, q. 13, a. 6 obj. 3 y réplica).

ción entre ambos tipos de actitud; las apetitivas sólo serán un grupo de las cognitivas. Pero lo que esto implica es que, tanto si la distinción es afirmada como negada, se da por supuesto que la naturaleza general de la *relación* establecida por la actitud, entre su sujeto y su objeto, es la misma para ambos tipos de actitud.

En otras palabras, se asume que la distinción entre ambas, si existe, debe mostrarse por la irreductibilidad del objeto de una al objeto de la otra. Si algo constituye el objeto de una sólo en la medida en que también constituye el objeto de la otra, e.g. si quieres algo sólo en la medida en que piensas que es bueno para ti, entonces ambas actitudes, querer y pensar que es bueno para ti, no pueden ser realmente distintas. No obtendríamos esta conclusión a menos que asumiésemos que ambas actitudes constituyen el mismo tipo de relación con algo, o hacen que algo sea un «objeto» de la mente del mismo modo. No tiene sentido postular dos relaciones del mismo tipo, en el mismo sujeto, al mismo objeto. Y la razón por la cual las actitudes apetitivas son las que no encajan o son reducidas al otro tipo, es que el tipo de relación implicado es de hecho el tipo propio de la cognición: la relación de ajuste, conformidad o correspondencia.

3. Como distingue el Aquinate entre voluntad e intelecto

Ahora bien, así no es en absoluto como el Aquinate concibe la distinción entre actos intelectuales y volitivos. Para él, la distinción es genérica, no específica. Esto es, *no* es que constituyan fundamentalmente la misma suerte de relación, pero se apliquen a cosas diferentes (o más en concreto, diferentes aspectos de cosas). Así es como, por ejemplo, se distinguen las diferentes potencias de la cognición sensorial, y cómo la potencia cognitiva intelectual se distingue de la sensitiva. Más bien, los actos intelectuales y volitivos constituyen fundamentalmente diversos tipos de relación. Por ello siguen siendo distintos aunque se refieran a la misma cosa, y aunque uno presuponga y sea proporcional al otro.

Por ello, al enumerar los géneros de potencias del alma, y tras distinguir las potencias vegetativas, que sólo se refieren al propio cuerpo de la cosa viva, de las potencias vitales que se refieren además a cosas externas, Santo Tomás prosigue para trazar subsiguientes diferencias entre las últimas.

Como quiera que es necesario que el sujeto que actúa de algún modo esté unido a su acción, también es necesario que la cosa extrínseca objeto de la operación del alma esté referida a ella de dos maneras. De

una manera, en cuanto que es apta para unirse al alma y estar en ella por su semejanza... De la otra manera, en cuanto que la misma alma tiende hacia la cosa exterior.⁶⁷

La primera suerte de relación entre el alma y las cosas, explica, incluye dos tipos de potencias, las sensitivas y las intelectuales; éstas se distinguen según la menor o mayor universalidad de su objeto, i.e. según el alcance de su capacidad de ser como otras cosas. Podemos llamarlas «potencias *asimilativas*». La segunda suerte incluye las potencias apetitivas y motoras, distinguidas según la distinción entre (1) la cosa exterior considerada como objetivo, i.e. un objeto de intención, que inicia el movimiento hacia sí, y (2) la cosa exterior considerada como aquello en lo que el movimiento u operación iniciado por la intención termina realmente. A estas podemos llamarlas «potencias *tendientes*».⁶⁸

Así, según el Aquinate, la razón fundamental para postular una auténtica distinción entre intelecto y voluntad es la auténtica distinción entre el sujeto que conoce o quiere y el objeto de su conocimiento o querer. Una cosa es el alma y otra su objeto. La dualidad de alma y objeto genera una dualidad de formas de relaciones operacionales: del objeto al alma, y del alma al objeto. Hay un orden entre esas relaciones: aquella conforme a la cual el alma opera primero sobre el objeto es aquella por la cual el objeto es primero en el alma, i.e. la relación de conocer. El intelecto está «más cerca de la esencia» del alma que la voluntad.⁶⁹ Si necesitásemos alguna prueba de que el conocimiento se dirige a las cosas de un modo más simple y uniforme, más conforme al «ser del alma» y menos condicionado por el «ser de las cosas», sería esta: entender una cosa también es entender su contrario, mientras querer una cosa es lo contrario de querer su contrario.

Para Santo Tomás esta es la razón de la verdadera distinción entre intelecto y voluntad en los ángeles; y la razón por la cual *no* son distintos en Dios es que su conocer y su querer *no* son ejercidos mediante conjunción alguna con algo exterior a él.⁷⁰

Por otro lado, el Aquinate sostiene que incluso en Dios, unas relaciones

67. *Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem... Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem* (I, q. 78, a. 1).

68. Véase también I, q. 79, a. 1 ad 2: distingue al intelecto de la voluntad y el apetito sensitivo considerados juntos.

69. Véase Dewan, «The Real Distinction between Intellect and Will», pp. 582-83.

70. I, q. 59, arts. 1 y 2.

realmente distintas se establecen mediante su entenderse a sí mismo y amarse a sí mismo. La descripción tomista de la diferencia entre los establecimientos de estas relaciones, i.e. entre las procesiones en la divinidad, sigue su exposición de la diferencia general entre las relaciones de intelecto y voluntad con sus objetos. Así vemos que incluso cuando hace que un intelecto y una voluntad sean realmente un mismo principio, Santo Tomás no lo hace *reduciendo* la actividad de dicho principio a lo que es propio del intelecto.

Esta es la diferencia entre el entender y el querer, que el entender llega a estar en acto por el hecho de que la cosa entendida está en el entendimiento según su semejanza; pero el querer llega a estar en acto, no por el hecho de que alguna semejanza de la cosa querida esté en la voluntad, sino por el hecho de que la voluntad tiene una cierta inclinación a la cosa querida. Por ello la procesión acorde con la naturaleza del entendimiento es acorde con la naturaleza de una semejanza... Pero la procesión acorde con la naturaleza de la voluntad no es acorde con la naturaleza de una semejanza, sino más bien con la naturaleza de algo impeliéndose y moviéndose hacia algo.⁷¹

En la doctrina tomista, la razón propia para distinguir entre intelecto y voluntad en un hombre no es pues, como a veces se sugiere, la pecabilidad humana. Sin duda ésta es un signo de la distinción; pues es un signo de que la regla de conducta del hombre, su propio fin, es algo fuera de él, algo de lo que por tanto puede desviarse, aunque lo conozca.⁷² Pero la razón propia

71. I, q. 27, a. 4.

72. Véase I, q. 63, a. 1. Con todo, desde un punto de vista tomista, hacer de la incontinencia el fenómeno crucial para distinguir la voluntad del intelecto debe ser un extraño procedimiento, o al menos tortuoso. Es como intentar probar la existencia de la fuerza corporal a partir de los casos de atrofia muscular. La incontinencia es «debilidad de la voluntad». La fortaleza de la voluntad, la continencia, aporta pruebas más sólidas de la existencia de la voluntad. Intentaré explicarlo resumidamente (cf. II-II, qq. 155 y 156). El hombre continente y el incontinente tienen dos cosas en común: una creencia en que algún tipo de cosa agradable debería ser evitado, y una pasión que les inclina a perseguir algo de ese tipo. Lo que la incontinencia muestra es que la creencia, por sí misma, no basta para hacerles evitar la cosa. Pero la incontinencia no requiere voluntad, además de pasión, para inclinarles a perseguir la cosa; la pasión misma es suficiente. Es más bien la continencia la que implica el ejercicio de la voluntad, además de la *creencia*, inclinando al sujeto a considerar la creencia, aplicarla al juicio del caso a mano, y permanecer firme en su cumplimiento (todo frente a la inclinación de la pasión). La voluntad está implicada en la incontinencia sólo indirectamente, por no haber actuado cuando podía y debía, no haber tomado o mantenido la iniciativa racional. (Santo Tomás habla de un tipo de «negligencia de espíritu»: II-II, q. 155, a. 1 ad 3.) Deja que la pasión tome ventaja y domine la perspectiva del sujeto. (Ello significa, obviamente, que la deja dominar. Sin duda este «dejar» puede verse como un tipo de consentimiento; pero ni siquiera eso tiene porque ser un «acto» positivo de voluntad. Puede ser sólo una omisión, un *no negar* el consentimiento: cf. I-II, q. 15, a. 4 ad 3.) Después, a lo sumo, la voluntad interviene servilmente, escogiendo lo que la satisfacción de la pasión requiera.

de la distinción es precisamente el hecho de que su objeto está fuera de él.

Tampoco reside la razón de la distinción en el hecho de que la voluntad deba desempeñar algún papel determinando su objeto o estableciendo el principio que especifica la acción humana. Aunque el Aquinate sin duda le reconoce un papel semejante, nunca es el de una fuente *adicional* de objetos o principios especificadores, al margen o aparte de los aportados por el intelecto. La voluntad juega más bien un papel en la determinación de su objeto precisamente desempeñando un papel en el proceso por el cual el intelecto mismo viene a aportarle un objeto. Lo hace de dos modos: siendo un principio motor del propio acto del intelecto,⁷³ y siendo un *objeto* del entendimiento, uno cuya disposición es en sí misma un criterio posible para juzgar el bien apropiado a uno mismo.⁷⁴ Pero asignarle estos papeles presupone distinguir la del intelecto.

Menos razones aún para la distinción encontramos en la libertad de la voluntad. El Aquinate insiste incansablemente en que la razón por la cual la voluntad es libre es el hecho mismo de que obtiene su objeto del intelecto, cuyo *juicio* en cuestiones de acción es libre.⁷⁵ Además, niega la distinción en Dios, y sin embargo le atribuye el máximo de libertad.⁷⁶ Lo que la libertad de la voluntad indica no es su distinción del intelecto, sino su distinción del apetito sensitivo.

73. Véase I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1.

74. Véase Rodríguez Luño, *La scelta etica*, pp. 73-77.

75. I, q. 83, arts. 1, 3. La razón para ello es que las materias de acción son singulares, mientras el objeto propio del intelecto es universal. (Véase SCG II, cap. 48, § § 1244-46.) El universal sirve de principio de comparación, un medio de medir uno respecto al otro. Pero cuando la cosas comparadas son singulares, y a veces incluso cuando son universales, puede ocurrir que ambas «son adecuadas» y ninguna sea clara ganadora; ambas cumplen el criterio igual de bien, o ambas se quedan cortas en alguna característica que la otra satisface. En ese caso, si tomar una excluye tomar la otra, tal que decir «sí» a una sea decir «no» a la otra, i.e. tal que es una decisión, entonces es una decisión libre, una decisión que simplemente «depende de ti». Rechazas una cosa cuando todas las condiciones necesarias para que la aceptes están presentes, y aceptas la otra cuando todas las condiciones para que la rechaces están presentes. Pero la voluntad es precisamente la facultad apetitiva que se dirige a su objeto según la aprehensión del intelecto. Por ello no todo hacia lo que se mueve es algo hacia lo que esté obligado a moverse; a veces se mueve hacia algo cuando están presentes todas las condiciones necesarias para no moverse hacia ese algo, y viceversa. La voluntad se mueve hacia una cosa *a pesar* de una atracción suficiente hacia algo que la excluye; esto es una elección, tomar una cosa en vez de otra, una preferencia. Eso no significa en absoluto que la elección no esté informada por un juicio. El elector debe haberse formado un juicio declarando la preferibilidad de lo que elige. Sólo que también se formó un juicio declarando la preferibilidad de la alternativa que rechazó. No son éstos dos juicios separados; es un sólo juicio, que declara una alternativa preferible en cierto aspecto, y la otra preferible en otro aspecto.

76. Véase I, q. 18, a. 3; q. 19, a. 10; q. 25, a. 5. Sobre el sumo grado de libertad perteneciente a las voluntades impecables, véase I, q. 62, a. 8 ad 3.

A la luz de nuestra anterior discusión de la unión de agente y paciente en la acción, y de la naturaleza «real» de la relación de efecto y causa en la causalidad agente, no es sorprendente que a los pensadores analíticos estudiados les sea difícil mantener un papel distinto para los actos de la voluntad en la explicación de la acción humana. Conscientemente o no, muestran una marcada tendencia a pensar los actos de la voluntad según el modelo de las *palabras* mentales. Estos son los «actos mentales» que más fácilmente reconocen dichos filósofos. Quizás deberíamos añadir que no sólo ellos. Los actos de la voluntad son cuestiones más bien escurridizas.

En Dios hay dos procesiones: una en el modo del intelecto, la de la Palabra, otra en el modo de la voluntad, la del amor. Porque la primera nos es más conocida, para indicar cada uno de los aspectos que en ella se pueden considerar encontramos más nombres adecuados. Pero no sucede así con la procesión de la voluntad. Por eso usamos ciertos circunloquios para indicar la persona que resulta de tal procesión. ...Sin embargo, ambas procesiones deben ser analizadas en modo semejante. Pues, así como, por el hecho de que alguien entienda algo, se produce en su entendimiento una determinada concepción intelectual de lo entendido, que se llama palabra; así también, por el hecho de que alguien ama algo, se produce en quien ama una determinada impresión, por decirlo de alguna manera, de lo amado, por la cual lo amado se dice que está en quien ama como lo entendido está en quien entiende. ...Pero no se han impuesto términos que indiquen la relación entre la impresión o afección de lo amado —que se produce en el que ama por el hecho del amor— y su principio; ni al revés.⁷⁷

Que el acto de la voluntad de la mente tienda a desaparecer de la vista quizás sea de esperar, si es cierto que el objeto propio de la voluntad, en contraste con el del intelecto, está «en las cosas» más que en la mente misma. La «palabra» mental es tanto la realización propia como el objeto propio del intelecto; su naturaleza misma es la de algo apto para ser pensado. Pero la realización propia de la voluntad, su «afecto» o «impulso», es otra cosa que el principal objeto de la voluntad. Tiende a producirse mientras la mente mira otra cosa, porque se produce a través de la tendencia de la mente hacia otra cosa.

77. I, q. 37, a. 1.

D. LA DOBLE RELACIÓN DE LA VOLUNTAD CON SU OBJETO

Entonces, ¿cómo concibe el Aquinate el papel causal de los actos de la voluntad en la acción humana? En el contexto del presente estudio, responder a esta pregunta requiere primero disipar una objeción típica a la hipótesis de «actos de la voluntad» o «voliciones» en la explicación de la acción humana. Ello nos llevará a considerar la noción tomista de «uso», más bien olvidada en los estudios sobre su psicología de la acción. Sugeriremos que dicha noción conjuga la mayoría de características sobresalientes de su concepción de la causalidad de la voluntad.

1. Actos interiores de la voluntad y actos exteriores

La objeción se plantea contra la pretensión de que entre un suceso que es una acción humana y otro que no lo es, la diferencia esencial es que el primero es causado por un cierto suceso previo, llamado acto de la voluntad. La palmaria absurdidad de tal pretensión ha sido repetidamente demostrada de diferentes maneras. Melden, por ejemplo, argumenta que nos lleva a una regresión infinita, pues las voliciones también son actos.⁷⁸ Otros subrayan que un acto de la voluntad puede dirigirse a (y ser la causa de) algún suceso, y sin embargo el suceso no ser una acción;⁷⁹ por ello aunque los actos de la voluntad sean causas de acciones, ser causadas por actos de la voluntad no puede ser lo que distinga propiamente a las acciones de otros sucesos. En general, lo que es extrínseco a algo no puede constituir la principal diferencia esencial entre ese algo y otra cosa; si algunos sucesos son esencialmente acciones, como me afané en mostrar en el Capítulo 2, entonces la diferencia entre ellos y los sucesos que no son acciones no puede ser sólo su dependencia causal de algún otro suceso.

Por tanto, si la única razón para postular actos de la voluntad es establecer una diferencia entre acciones y otros sucesos, y sin embargo con esto no se consigue establecer una diferencia satisfactoria, entonces, como algunos han concluido, simplemente no hay razón para postular tales actos. De he-

78. *Free Action*, cap. 5.

79. Cf. Donagan, *Choice*, pp. 88-89.

cho, *no* habría diferencia esencial entre acciones y otros sucesos, *qua* sucesos, i.e. *qua efectos*. Esto es, el tipo de explicación propio de las acciones, como opuestas a los sucesos, no sería la explicación *causal*, explicación en términos de lo que las ocasiona. Las acciones pertenecerían totalmente a otro orden de discurso: el de las razones, justificaciones, etc.⁸⁰

Sin embargo, este modo de enfocar la cuestión de los actos de la voluntad está viciado de raíz. Introduce la cuestión en el punto equivocado. Lo que se supone que los actos de la voluntad explican propiamente, si es que explican algo, es la acción *humana*. Pero la anterior objeción niega que los actos de la voluntad aporten la explicación propia de la acción en su sentido más *general*, lo que hemos descrito antes como «ocasionar algo» o «hacer que algo sea de tal modo», eficacia. Consideremos el ejemplo habitualmente aducido en esta cuestión, proveniente (con alguna modificación) de Wittgenstein.⁸¹ ¿Qué añade la noción de levantar mi brazo, que es la noción de una acción, a la de mi brazo subiéndose, que no lo es? La noción de levantar mi brazo es sin duda la noción de una acción; pero no es la noción de una acción humana. Obviamente levantar mi brazo *puede* ser una acción humana, igual que el subirse de mi brazo *puede* ser un levantamiento de éste. Pero no necesariamente. Llamar a algo el levantamiento de mi brazo no supone llamarlo una acción humana. La cuestión es totalmente obvia. Levantar el brazo es algo que pueden hacer durmientes, bebés, locos y monos, ninguno de los cuales es capaz de un acto humano. Levantar el brazo no es esencialmente una acción humana ni esencialmente conducta.

En lenguaje tomista, cuando levantar mi brazo *es* conducta, no lo es «esencialmente», sino «por participación», participando en lo que es esencialmente conducta. Ser una conducta de este modo es ser lo que llama un «acto exterior». Esta es una acción ejercida por alguna facultad o miembro diferente de (pero controlado por) la voluntad. Considerada respecto a lo que es esencial o intrínseca a ella, semejante acción es meramente «física» (en el sentido amplio, tomando imaginaciones, pensamientos, etc. como actos físi-

80. Véase MacIntyre, «The Antecedents of Action», pp. 201-03.

81. La pregunta de Wittgenstein (*Investigaciones Filosóficas*, § 621) era, «¿qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se sube?». A ello sigue otra pregunta, entre dobles paréntesis, evidentemente para subrayar la absurdidad de la postura contra la que iba dirigida la primera pregunta: «¿Son las sensaciones cinestésicas mi querer?». Su argumento se dirige contra el tramamiento de «querer» como una impresión humeana, un «estado interno», otro «hecho» paralelo (digamos) al de mi brazo subiéndose.

cos). Lo que es esencialmente conducta humana es un acto deliberado (o deliberable) «elícito» de la voluntad.

Ahora bien, si una acción «física» puede participar en la naturaleza de la conducta, es porque puede ser causada por lo que es esencialmente conducta. Así, los actos de la voluntad deben desempeñar un papel causal en algunos ejemplos de tales actos como levantar mi brazo. Por ello podemos decir que algunas acciones físicas, o algunas acciones ejercidas por otras potencias que la voluntad, son casos de conducta, y algunas no lo son; lo que marca la diferencia es si han sido o no causadas (¡directamente!) por un acto de la voluntad. Pero esto no es establecer la diferencia esencial entre *sucesos* que son casos de conducta y sucesos que no lo son; no puede serlo, pues sólo concierne a casos de conducta participados o secundarios, y por tanto sólo a casos *parciales* de conducta. La conducta es principalmente un acto elícito de la voluntad, y lo que constituye un acto *completo* de conducta es la conjugación del acto de la voluntad y el acto exterior cuyo principio es el acto de la voluntad. Precisamente porque el acto «físico» es conducta sólo de un modo secundario, no constituye un acto moral entero y distinto por derecho propio.⁸²

No intentaré dar una definición general estricta de «acto de la voluntad» tal como Santo Tomás lo entiende. En palabras de Kenny, no todos los «actos» de la voluntad deben ser entendidos como acciones o haceres.⁸³ «Acto» significa meramente el correlato de una facultad o potencia; «voluntad» significa apetito racional. Un acto de la voluntad es algo para lo que el apetito racional es una potencia. Por sí mismo, esto no es probablemente muy esclarecedor. Como caracterización general quizás podamos decir simplemente que un acto de la voluntad es algo por lo que, formalmente, su sujeto posee una «relación volitiva» con algo. Una relación volitiva sería un tipo de relación apetitiva, y un tipo de relación apetitiva racional. El famoso «esquema» tomista de actos de la voluntad expuesto en I-II, qq. 9-17, parece ser precisamente esto: un intento de distinguir y ordenar las principales formas de relación volitiva. Aquí no pretendo repasar sistemáticamente dicho esquema,⁸⁴ sino sólo sacar conclusiones que puedan arrojar luz sobre la comprensión tomista de la causalidad de la voluntad (que también es un tipo de relación).

La distinción más general que Santo Tomás traza entre actos de la voluntad es entre actos «interiores» y «exteriores». Es de suma importancia aclarar lo que entiende por estos términos. Debería ser obvio que la distinción no tie-

82. Véase I-II, q. 20, a. 3 ad 3.

83. Véase abajo, n. 111.

84. Para una útilísimo repaso del esquema, su trasfondo histórico e interpretaciones, véase Westberg, *Right Practical Reason*, parte III, pp. 119-83.

ne nada que ver con lo que sólo el agente mismo conoce versus lo que puede observarse «externamente». Pero al menos son posibles dos otros malentendidos. Uno lo encontramos en Donagan.⁸⁵ El Aquinate identifica actos interiores con actos «elícitos»; puesto que describe dichos actos como actos que provienen inmediatamente de la voluntad,⁸⁶ Donagan considera que son lo mismo que los actos espontáneos. Por esta razón, Donagan a veces también habla de ciertos actos del intelecto como «elícitos», i.e. como emergiendo de éste espontáneamente.

Ahora bien, uno *puede* hablar de actos elícitos del intelecto; uno también puede hablar de actos elícitos de las facultades sensitivas o motoras.⁸⁷ Pero «elícito» es un término relativo, no absoluto. Esto es, de un acto decimos que es elícito, o no, en relación a alguna potencia a la que es atribuida. El mismo acto puede ser elícito de una potencia, e imperado por otra.⁸⁸ «Elícito» significa ejercido por esa potencia inmediatamente. Pero «inmediatamente» no significa «espontáneamente»; significa «no por medio de alguna potencia sujeta a ésta». Esto es, significa «próximamente». Un acto elícito de alguna potencia es uno ejercido por ésta como fuente inmediata de ese acto. Así, por ejemplo, es simplemente falso que «ningún acto elícito del intelecto puede ser imperado [por la voluntad]».⁸⁹ Tampoco es cierto que los únicos actos elícitos de la voluntad son los no deliberados.⁹⁰

Quizás otro modo de expresar la distinción es decir que un acto «interior» es algo que *esencialmente* constituye una relación volitiva con algo; si constituye además cualquier otro tipo de relación lo hace en virtud de su elemento volitivo. Tales actos son la intención, la elección, el consentimiento, etc. Un acto exterior también constituye una relación volitiva, pero sólo en virtud de constituir alguna otra relación; esto es, sólo media en una relación volicional, y en cierto modo participa en la relación que media. Sentarme por ejemplo puede ser un acto voluntario, un acto exterior; con él, mi estar sentado está relacionado con mi voluntad (i.e. conmigo *qua* capaz de relaciones volitivas) como su (mi) efecto. Pero establece esta relación sólo siendo un acto de músculos, nervios, etc., i.e. siendo el mismo sentarse que quise reali-

85. *Choice*, pp. 157, 161; «Thomas Aquinas on Human Action», p. 650.

86. I-II, q. 6, proem.

87. También podemos hablar, quizás algo libremente, de actos «imperados» del intelecto, donde «imperados» significa ejercidos por una potencia que en cierto modo participa en la acción de quien «impera». Hablar, por ejemplo, puede calificarse de acto imperado del intelecto.

88. O incluso por la misma potencia, en la medida en que puede reflexionar sobre sí misma y hacerse actuar. Véase I-II, q. 17, arts. 5 y 6.

89. Donagan, «Thomas Aquinas on Human Action», p. 650.

90. Donagan, *Choice*, p. 157.

zar. (Así, la relación establecida con el sentarse depende de la relación de «querer sentarse»; la última es previa, en orden de dependencia. Pero hablamos de relaciones, no sucesos; no tiene por qué haber un suceso previo llamado «querer sentarse».)

El otro posible malentendido relativo a los actos interiores o *elícitos* de la voluntad es pensar que siempre consisten en actos que no sólo se originan inmediatamente a partir de la voluntad sino que también terminan «en» la voluntad, nunca en alguna potencia sujeta a la voluntad; en otras palabras, pensar que *per se* constituyen sólo relaciones volitivas, y nunca constituyen *per se* cualquier otro tipo de relación, i.e. una relación que implique alguna otra potencia además de la voluntad. Como intentaré explicar en breve, el Aquinate no cree que todos los actos inmediatamente originados a partir de la voluntad terminen en la voluntad. El término «interior» es la fuente de esta potencial confusión. Suena como si se refiriese a donde termina el acto, al acto permaneciendo encerrado dentro de su sujeto. Obviamente, para Santo Tomás, todos los actos *elícitos* permanecen «encerrados» en el agente humano; lo que procede inmediatamente de su voluntad es algo en él. Pero no olvidemos que *algunos* de los actos imperados por la voluntad o «exteriores» también permanecen encerrados en el agente, e.g. en su intelecto. Por ello sería mejor quedarnos con los términos «actos *elícitos*» y «actos imperados». Incluso entonces hay cierto solapamiento, pues la voluntad también puede imperarse a sí misma; pero al acto de la voluntad lo llamamos «imperado» en la medida en que consideramos que procede mediatamente de la voluntad, por medio del intelecto.⁹¹

Veamos ahora por qué es tan importante ser claros a este respecto. Según la teoría tomista, los actos de la voluntad desempeñan un papel causal relativo al componente «físico» de la acción humana. Hasta cierto punto, eso requiere la existencia de un acto o un momento en el que los órdenes «volitivo» y «físico» estén unificados. Ello significa que debe haber un acto que sea *a la vez* un acto *elícito* de la voluntad, i.e. ejercido por ésta inmediatamente, y un acto físico, i.e. inmediato también al poder físico implicado.⁹² Eso es tanto necesario como posible, según el esquema general de causalidad agente expuesto en el Capítulo 2: el mismo acto es a la vez inmediatamente «del» agente, como su acción, y «del» paciente, como lo que padece.

Pero termina «en» el paciente. Según este principio, debe haber pues al-

91. I-II, q. 17, a. 5.

92. Si hablamos de actos ejercidos *por* la voluntad o alguna potencia física sólo es, obviamente, para simplificar la discusión; hablando en propiedad, es el hombre quien los ejerce, aunque según diversas capacidades.

gún acto elícito de la voluntad que no permanezca solamente *en* la voluntad, sino que se extienda a aquello sobre lo que actúa o que mueve. Debe haber un acto que sea a la vez una acción voluntaria inmediata y una pasión física. Éste es, según creo, el acto que Santo Tomás sitúa el último en su lista de actos interiores o elícitos de la voluntad, el acto llamado *usus*, «uso». Lo caracteriza como la aplicación de algo a alguna operación.⁹³

La aplicación de algo a alguna operación termina en la cosa así aplicada. Por ello, Santo Tomás dice que el «el uso del usuario se conjuga con el acto de lo que usa; pues nadie usa un bastón antes de hacer algo de algún modo con él».⁹⁴ Obviamente, para ser precisos, es necesario distinguir entre la acción del usuario sobre la cosa usada, que es su aplicación de ésta a alguna operación, y esa operación misma, que es una acción realizada por la cosa usada *en virtud* de haber sido aplicada por el usuario. Esto es, en conformidad con nuestras observaciones anteriores sobre la acción instrumental, hay de hecho una doble operación correspondiente a la cosa usada: una pasión, i.e. su recibir la acción del usuario, y la acción consiguiente que ejerce. *Esto*, a su vez, terminará en lo que es el paciente del *instrumento* (si la operación del instrumento es transitiva), e.g. lo que es golpeado por el bastón.⁹⁵

93. I-II, q. 16, a. 1. La ubicación misma de la cuestión del uso muestra que el Aquinate lo considera un acto *elícito*. Pero si fuese un acto que terminase en la voluntad, entonces sería incomprensible como podría decir que se *sigue* del imperio (I-II, q. 17, a. 3). Decir que termina en la voluntad sería decir que corresponde al proceso por el cual el agente llega a estar determinado hacia alguna acción. Pero el imperio *presupone* una completa determinación hacia la acción. El uso corresponde a la ejecución del imperio, y ello pertenece a las potencias *ejecutivas*, en la medida en que éstas están *sujetas* a la acción de la voluntad.

94. I-II, q. 17, a. 3.

95. Por ello los últimos escolásticos distinguían entre uso en sentido activo, refiriéndose a la acción de usar algo, y uso en sentido pasivo, refiriéndose a la operación realizada por la cosa usada. Dicha distinción está latente en las observaciones tomistas: «la operación a la que aplicamos una cosa se llama su uso, como cabalgar es usar el caballo, y golpear es usar el bastón» (I-II, q. 16, a. 1) y, por otro lado «la moción, con la que la voluntad mueve a ejecutar, precede a la ejecución de la obra» (I-II, q. 16, a. 4 ad 1). Esto último, la «moción hacia ejecutar», es el acto de uso elícito de la voluntad, uso «activo». La distinción contribuye a resolver una objeción posible a decir que el uso es un acto interior o elícito de la voluntad. La objeción es que según el Aquinate, los actos interiores de la voluntad no pueden ser producidos o impedidos por fuerza (I-II, q. 6, a. 4); pero obviamente, el uso que uno hace algo, incluso de sus propias potencias y miembros, puede ser impedido de este modo (a. 5). El meollo de la réplica es que siempre puedes dar un «empujón» a las demás potencias, acometer su uso, *empezar* a moverlas hacia la ejecución (uso activo); esto es, puedes si lo quieres, y sólo si lo quieres. Sólo que a veces pueden resistirse, o no conseguir ser movidas en la dirección del empuje (uso pasivo). Como antes, ello no significa que el uso activo y el uso pasivo exitoso constituyan dos actos plenamente distintos; son un acto, pero un acto capaz de ser interrumpido o cortado por la mitad. Obviamente, también puede ocurrir que seas incapaz de querer usar tus potencias, e.g. porque creas haber perdido control sobre ellas; pero esto no es impedimento *por la fuerza*.

2. El uso como el acto interior de la voluntad qua agente

En secciones anteriores observamos entre los filósofos analíticos una notable tendencia a asimilar actos de la voluntad con actos del entendimiento, a concebirlos como actos que «terminan en el alma» del sujeto del acto. Esto es acorde con su tendencia a asimilar la relación entre la acción y sus efectos con la del conocimiento y sus objetos, una tendencia que salió a la luz en el curso de la discusión del hecho de que la acción del agente está *en* aquello sobre lo que actúa (mientras el conocimiento no está en la cosa conocida). En sorprendente sintonía con estas tendencias, Donagan, uno de los pocos estudiosos de la teoría tomista de la acción humana que presta atención al tema del «uso», piensa que el Aquinate se equivoca al convertirlo en algo distinto del acto de elegir.⁹⁶ Expondré con más detalle la noción tomista de uso antes de intentar afrontar la crítica de Donagan.⁹⁷

En el artículo sobre el uso que Donagan critica, I-II, q. 16, a. 4, el Aquinate establece una doble relación entre el querer y lo que es querido. Una relación, dice, es conforme a cierto modo de existir que la cosa querida tiene en quien la quiere. A esto lo llama una cierta proporción u orden entre quien quiere y la cosa querida. A veces eso recibe el nombre de existencia «intencional». La otra es la que describe como tendente «realmente» a poseer la cosa querida. Considera tal tendencia el complemento natural de la primera relación entre la voluntad y su objeto. Querer algo es querer tenerlo. Pero «tenerlo» de la manera constituida por la primera relación entre la voluntad y su objeto es tenerlo sólo imperfectamente. Querer algo que todavía no se tiene realmente es un modo de tenerlo, pero no es plenamente tenerlo tal como quererlo dispone a uno a tenerlo. Si la proporción establecida entre quien quiere y la cosa querida no resulta en esta tendencia a tener realmente la cosa querida, la razón sólo puede ser que la proporción misma es meramente imperfecta; como vimos antes en este capítulo, no puede ser un acto pleno del querer, sino sólo una *velleitas*.⁹⁸

El Aquinate sostiene que, a este respecto, querer y entender difieren. Entender también implica una existencia intencional de la cosa entendida en el sujeto entendedor, una proporción entre el sujeto y lo entendido. Pero el acto de entender es llevado a su propia terminación, no en una tendencia hacia el

96. «Thomas Aquinas on Human Action», p. 652.

97. Para ulteriores discusiones, véase Brock, «What is the Use of *Usus* in Aquinas's Psychology of Action?».

98. Véase I-II, q. 13, a. 5 ad 1; también I-II, q. 20, a. 4: *non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur*.

objeto al que está proporcionado, sino en la concepción y juicio de éste.⁹⁹ Ello deja la «distancia» entre sujeto y objeto totalmente intacta.¹⁰⁰ Aunque tanto querer como entender son actos concernientes a cosas con una cierta existencia intencional en el alma del sujeto de dichos actos, entender es un acto que termina en el alma, mientras el querer termina en la cosa misma.¹⁰¹ Ello significa obviamente que la «existencia intencional» del objeto en el alma, o la proporción establecida en el alma con el objeto, no es en sí la misma en el entender que en el querer.¹⁰²

Siguiendo con I-II, q. 16, a. 4, tras distinguir las dos relaciones del querer con su objeto, Santo Tomás recuerda que el objeto del querer es en sí doble: un fin y lo que está ordenado hacia un fin, un medio. Ambas relaciones del querer con su objeto se encuentran en el querer el fin y en el querer el medio. Para complicar las cosas aún más, también indica que más de un acto del querer corresponde a *cada* relación del querer con su objeto, tanto cuando el objeto es el fin como cuando el objeto es el medio. Por ello dice que la elección es el *último* acto correspondiente a la *primera* relación de querer el medio, «pues en él se completa la proporción del querer, tal que quiere completamente» el medio. De hecho, en la cuestión anterior planteó otro acto

99. Sólo si esta proporción es *imperfecta* puede decirse que el acto de entender origina *por sí mismo* una tendencia hacia poseer realmente la cosa entendida; puede hacerlo en la medida en que tal posesión hace posible investigar la cosa más a fondo y así entenderla mejor, i.e. en la medida en que poseer realmente la cosa da un mayor acceso a su existencia intencional en el sujeto entendedor. Si lo *único* deseable en lo que entendemos fuese entenderlo, entonces no habría motivo para postular una apetito intelectual distinto de la tendencia intrínseca del mismo intelecto; véase I, q. 78, a. 1 ad 3.

100. Véase I-II, q. 15, a. 1 ad 3: «asentir [que es ejecutar un juicio] es como “sentir a otro”, y por eso implica cierta distancia con lo que se asiente. Pero consentir es “sentir con”, y así implica una cierta unión con lo que se consiente. Por eso el acto de la voluntad, al que compete tender a la cosa misma, se llama más propiamente consentir; en cambio, el acto del entendimiento, cuya operación no consiste en un movimiento hacia la cosa, sino al contrario... se llama más propiamente asentir».

101. Por ello el Aquinate considera que —en general, o si atendemos solamente a la naturaleza de los actos en cuestión— entender es una operación más «noble» que querer (I, q. 82, a. 3). Es más independiente o autosuficiente. De hecho, querer algo depende de entender algo, pero no viceversa. La «naturaleza formal» del objeto del intelecto, i.e. la determinación mediante la cual cualquiera de sus objetos se *constituye* en su objeto, pertenece al objeto *como* existente en el sujeto entendedor. Pero este mismo hecho, que el acto de entender es en general más noble que el acto de querer, es la razón por la cual, respecto a una cosa dada entendida y querida, el acto de quererla puede ser más noble que el acto de entenderla. Si la cosa misma es incluso más noble que el alma, entonces, aun asumiendo que para el alma entender la cosa es una relación más noble con ésta que quererla, quererla ennoblece al alma más que entenderla, pues quererla está más cerca de la unión «real» entre la cosa y el alma. El hecho mismo de que querer sea subsiguiente al entender muestra que querer está más cerca del completo o perfecto ennoblecimiento del alma.

102. Véase abajo, Sección E.1.

relativo al medio y previo a la elección (y por tanto obviamente todavía en la primera relación), a saber el consentimiento. Pero tanto el consentimiento como la elección, como tales, terminan en el querer del elector, estableciendo una proporción entre éste y algún medio.

El Aquinate sostiene que el uso concierne al mismo tipo de objeto querible que la elección, a saber, lo que es *ad finem* y, en concreto, la acción;¹⁰³ pero, dice, constituye un ejemplo de la segunda relación del querer con su objeto, la tendencia hacia obtener la cosa querida. Por ello está claro que el uso viene tras la elección. Uno primero delibera, después elige hacer algo, y entonces se aplica a hacerlo.¹⁰⁴ El uso va más allá de la proporción de la voluntad con su objeto. Pertenecer al orden de la consecución real del objeto.

Antes de abordar la objeción de Donagan, consideremos cómo se aplican estas distinciones al caso de querer un fin. Aunque Santo Tomás no lo exponga explícitamente aquí, no sería muy difícil hacerlo. Según su esquema, hay tres actos del querer respecto al fin: querer simple (*simplex velle*),¹⁰⁵ intención y disfrute. De éstos, sólo el querer resulta pertenecer a la primera relación, la proporción de la voluntad con su objeto. El querer concierne al fin «absolutamente» o entendido como un tipo de bien,¹⁰⁶ mientras la intención y el disfrute se refieren ambos a la auténtica obtención del fin. La intención implica moverse o tender a la obtención del fin, mientras el disfrute es permanecer en el fin ya alcanzado.¹⁰⁷

Podemos suponer que el «querer simple» se refiere a un acto de la voluntad que completa la primera relación con el fin, igual que se dijo que la elec-

103. I-II, q 13, a.4. Este es un aspecto importante. Significa que el acto de usar no constituye el querer *algún otro* objeto además del elegido; no establece ningún nuevo orden del sujeto hacia algo que deba hacerse. Es estrictamente la mera iniciación del ejercicio o la ejecución del orden establecido en el acto de elegir. Por ello el uso no añade más calificaciones morales a una elección, si la elección ya se ha completado (véase I-II, q. 20, a. 4).

104. Véase *Ética Nicomáquea* III, cap. 3, 1112b21-27: «Pues el que delibera parece indagar y analizar del modo descrito como si analizase una construcción geométrica... y lo último en el orden de la indagación es lo primero en el orden de la generación. Y si tropezamos con una imposibilidad, abandonamos la búsqueda, e.g. si necesitamos dinero y no podemos procurárnoslo; pero si una cosa nos parece posible intentamos hacerla» (traducción de Ross). El verbo que Ross traduce por «intentar hacerla» es *encheirousi*, «poner la mano en ello». Como mencioné antes, el término griego para «uso» (*chrēsis*) proviene de este verbo, y Aristóteles a menudo usa dicho término como intercambiable con *praxis*. El texto arriba citado tiene una clara conexión con la tan discutida observación de Aristóteles en el sentido de que la conclusión de una deliberación es una acción (*praxis*); véase Anscombe, «Thought and Action in Aristotle», p. 73.

105. En lo sucesivo usaré «querer» como término genérico que abarca todos los actos de la voluntad.

106. I-II, q. 12, a. 1 ad 4; I-II, q. 13, a. 5 ad 1.

107. I-II, q. 12, a. 1 y a. 2 ad 3.

ción es el acto de la voluntad sobre el medio que completa la primera relación de la voluntad con el medio. El Aquinate no dedica cuestión alguna a un acto incompleto de la voluntad en su primera relación con el fin, pero sí traza la distinción, como acabamos de ver; un querer incompleto es una *velleitas*.¹⁰⁸

También quisiera subrayar dos puntos concernientes a estos actos sobre el fin, que sugieren observaciones paralelas concernientes a los actos sobre el medio. La primera observación es que el querer simple, el acto completo de la voluntad correspondiente a su primera relación con el fin, es al mismo tiempo el principio que inicia la segunda relación, la tendencia hacia tener realmente el fin. «La voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin»,¹⁰⁹ mientras la intención ya implica algún querer de lo que es para el fin.¹¹⁰ Asimismo, la elección, que completa la primera relación con el medio, es seguramente el principio que inicia la segunda relación con el medio, mientras el uso ya implica la ejecución real del medio; «pues nadie usa un bastón antes de hacer algo de algún modo con él».

La otra observación es que, respecto a la segunda relación de la voluntad con el fin, la intención y el disfrute pueden distinguirse como incompleta y completo. La intención es movimiento hacia el fin; el disfrute es permanecer en él. Asimismo, sugiero, el uso debe considerarse como un acto incompleto en la segunda relación con el medio. El uso es la aplicación de la potencia ejecutiva a la ejecución de la acción que es el medio. Usar siempre implica que la ejecución tiene lugar —«hace algo de algún modo con el bastón»— pero no implica que la ejecución se haya completado.

108. A esto podría objetarse que en el pasaje donde el Aquinate distingue *velleitas* de querer como los actos de la voluntad incompletos de los completos (I-II, q. 13, a. 5 ad 1), la diferencia resulta de la posibilidad o imposibilidad del objeto. Si es juzgado imposible, el querer sólo puede ser una *velleitas*. La objeción es que, en la exposición estándar del «esquema de los actos humanos» tomista (véase e.g. Bourke *Ethics*, p. 59), se dice que el juicio de posibilidad viene después del *simplex velle*, y aporta la base cognitiva de la intención. Conviene empero recordar la distinción entre lo que alguien juzga de posible acaecimiento y lo que juzga que está en su potencia ocasionar. El último juicio no es necesario para un completo acto de querer; sólo el primero lo es. El hecho de que no pueda hacer nada para ayudar a los Cubs en las Series Mundiales no significa que no pueda querer plenamente que ganen; quiero plenamente que ganen, aunque «quisiera» (*vellem*) que perdiesen si jugasen contra los White Sox (una *velleitas*). Obviamente, no puedo *elegir* que los Cubs ganen las Series Mundiales, ni puedo tener la intención de que ganen. Pero sólo después de que alguien juzgue que algo es posible en sí mismo, queriéndolo, considerará si puede hacer algo para ocasionarlo. Si piensa que puede —lo que no requiere que haya determinado exactamente *como* puede ocasionarlo— entonces puede tener la intención de hacerlo.

109. I-II, q. 9, a. 3.

110. I-II, q. 12, a. 4.

Obviamente, la ejecución misma es un acto exterior, un acto de alguna potencia movida por la voluntad, no un acto interior o elícito, inmediatamente procedente de la voluntad. No hay acto elícito de la voluntad sobre el medio que corresponda al completo acto de la voluntad en su segunda relación con el fin, i.e. al disfrute. Ello se debe a que al considerar la actividad de la voluntad en su conjunto, *todo* lo hecho sobre el medio es incompleto. No hay un permanecer en el medio; la voluntad no tiende al medio para permanecer en él, sino para moverse a través de éste hacia el fin. La voluntad se mueve hacia el medio hasta que ocasiona real y completamente el medio, pero no obtiene satisfacción alguna en el medio (*qua* medio, obviamente). Se afana hacia el fin. Sin embargo, uso y disfrute tienen esto en común (que los distinga de los demás actos elícitos): siempre existen junto a la existencia real de sus objetos, que son operaciones de alguna otra potencia. Así como uno no usa hasta que hace algo con la cosa usada, uno no disfruta de alguna actividad hasta que la actividad se está realizando. Por esta razón, sugiero que mientras los demás actos elícitos, las demás formas de relación esencialmente volitiva, pueden ser considerados más como estados o disposiciones,¹¹¹ el uso y el disfrute deben ser considerados como genuinas acciones o haceres. Nadie responde a la pregunta «¿qué haces?» con un «estoy queriendo un helado» o «estoy teniendo la intención de ir a la tienda»;¹¹² pero uno puede responder perfectamente: «estoy usando el teléfono» o «estoy disfrutando una novela».¹¹³

Ahora bien, Donagan interpreta mal al Aquinate respecto a la naturaleza de la «segunda relación» de la voluntad con su objeto. Es una mala interpre-

111. Véase Kenny, *Aquinas on Mind*, pp. 83-88; cf. *Action, Emotion and Will*, pp. 183-86.

112. Puedes responder «estoy eligiendo una corbata», pero eso no hace de la elección misma una acción o un hacer; el hacer es en este caso la deliberación. Elegir una corbata consiste en deliberar entre corbatas, para saber cual llevarse. Mientras eliges una corbata, aún no has elegido. Haber elegido es tener una preferencia; no puedes responder «estoy prefiriendo una corbata».

113. «Disfrute» (*fruitio*) no es lo mismo que alegría (*gaudium*) o «deleite» (*delectatio*), aunque los implique. No es un estado meramente pasivo, sino que connota una adhesión activa (aunque inmóvil) al objeto de disfrute. Kenny (*Action, Emotion and Will*, p. 183) dice que «disfrutar» no es un verbo «estático» (uno que exprese un estado), sino más bien un verbo de «actividad», distinguido de los verbos estáticos por tener un tiempo continuo. Al mismo tiempo, distingue entre verbos de «actividad» y verbos de «realización»: los últimos expresan algún tipo de «ocasionamiento» de algo. Todos los verbos de realización tienen imperativos, y todas las realizaciones tienen un fin. Sólo algunas actividades y verbos de actividad comparten estas características, a saber, los que pueden ser redescritos como «intentando ocasionar que *p*»; e.g. escuchar es intentar oír (ocasionar que uno oiga). Respecto a las características de imperativo y fin, considera con bastante acierto que «la forma de descripción "A está ocasionando que *p*" es la fundamental para describir la acción humana

tación instructiva. Piensa que, como en el caso del disfrute, la segunda relación de la voluntad con su objeto siempre es una que *resulta* de «tener realmente» el objeto. Sobre esta base piensa que el Aquinate yerra al distinguir el uso de la elección; pues el uso de alguna potencia es un acto *dirigido hacia* el ejercicio de esa potencia, i.e. hacia la realización de una acción, y por tanto difícilmente puede *presuponer* el ejercicio de la potencia, o al menos el ejercicio completo. Por ello Donagan concluye que el uso debe corresponder a la *primera* relación de la voluntad con su objeto, y que debe ser idéntica a la elección, pues la elección es la última determinación de este tipo de relación de la voluntad con una acción.

Sin embargo, como hemos visto, la distinción tomista entre elección y uso es entre dos tipos de acto, *ambos* causas, no resultados, del ejercicio de la propia potencia o el «tener realmente» una acción. El primero, la elección, establece la «proporción» del agente a ella. El segundo es moverse hacia su cumplimiento, y eso es usar la potencia o aplicarla a la operación elegida. Sobre la operación elegida no hay acto ilícito que resulte de la terminación de esa operación; en eso Donagan tiene razón. Pero en vez de alinear el uso bajo la primera relación de la voluntad con su objeto, e identificarlo con la elección, de hecho es mucho más plausible ver la elección misma como el punto de partida de la segunda relación, y el uso como su primer resultado.

Lo instructivo de la mala interpretación de Donagan es que muestra con qué fuerza sostiene los puntos de vista sobre la causalidad que antes hemos identificado. Quiere que la mera «proporción» entre un agente y su acción hagan todo el trabajo de constituir al agente como su causa, y lo

voluntaria». Sin embargo, Kenny insiste en que «disfrutar», en tanto que verbo de actividad, no tiene imperativo, y que disfrutar no es en virtud de un propósito. Por tanto, no puede ser incluido en «ocasionar esa *p*». Evidentemente, ello significa que, hablando en propiedad, no es una *acción* humana. ¿Son ciertas las afirmaciones de Kenny al respecto? En lo que concierne a los imperativos, a alguien que va al cine sin duda puedes decirle «¡disfruta!». (Compara con «¡deléitate!»). Además, aunque obviamente uno no disfruta algo para un fin (lo que cuadra con Santo Tomás, para quien el disfrute es sólo de un fin «último»: I-II, q. 11, a. 3), quizás disfrutar *implique* necesariamente hacer algo para un fin. San Agustín dice, «omnis qui fruitur, utitur» (*De trinitate* X, cap. 11, § 17, PL 42, 982; citado por el Aquinate en I-II, q. 16 a. 3 obj. 1). Disfrutar es disfrutar de algo. Si ese algo es una «cosa», e.g. una novela, el disfrute de ésta es por medio de alguna actividad al respecto, e.g. leerla. Si el algo es una actividad, e.g. leer, el disfrute de ésta deriva en cierto modo de lo que trata, e.g. la novela (cf. I-II, q. 16, a. 3). Así, el disfrute implica algún tipo de aplicación activa de un potencia a una operación, algún tipo de «ocasionar que...» (Cf. I-II, q. 1, a. 1 ad 2.) En cualquier caso, llama la atención que Santo Tomás asocie el «perfecto» disfrute, el tipo propio de los agentes racionales, con la potencia de «libre imperio» (I-II, q. 11, a. 2).

hace hasta tal punto que ni siquiera puede imaginarse que el Aquinate crea necesario identificar un momento posterior de «tendencia» o «ímpetu».¹¹⁴

Sin embargo, en su exposición de la causalidad de la elección Donagan dice algo persuasivo y, según creo, al menos muy semejante a algo que debe ser subrayado sobre la causalidad implicada en el uso. Se trata del carácter reflexivo de la causalidad. Dice Donagan que el agente humano elige no sólo su hacer, sino también el ser explicado por su elección, y la manera de ser explicado por ésta.¹¹⁵ Algo similar debe ser postulado en el caso del uso. No es simplemente que al «aplicar una potencia a una operación» uno siempre aplica una parte de *sí mismo* (pues incluso cuando aplicamos otras cosas, primero nos aplicamos nosotros a ellas). Es que al aplicar la potencia a una operación, aplica simultánea y conscientemente su poder *sobre* esa potencia a una operación, a saber, la operación de usar esa potencia. Su poder *sobre* esa potencia es un poder de su voluntad; es precisamente su poder de usar la otra potencia. Si no la tuviese, su uso de la otra potencia no constituiría un genuino control de ésta, un constante reajuste de su operación de

114. Véase I-II, q. 16, a. 1. obj. 2. En su propio esfuerzo por llegar hasta el meollo de la causalidad de la voluntad, encontrar una «volición» que sea una acción, Kenny acaba apelando a la noción de «imperio» (*Action, Emotion and Will*, pp. 238-39), aunque admite que eso es sólo una metáfora. (Desarrolla la «Teoría Imperativa de la Voluntad» con mucho más detalle en *Will, Freedom and Power*, cap. 3.) Imperar es de hecho un tipo de acción, probablemente la más expresiva del papel de la voluntad como potencia causal *dominante*. Con todo, al menos para Santo Tomás, el imperio es un acto elícito del intelecto, no de la voluntad (I-II, q. 17, a. 1); surge del *uso* del intelecto por parte de la voluntad para impeler hacia la acción (I-II, q. 17, a. 3 obj. 3). (El intelecto impele hacia la acción a la manera de alguien *ordenando* hacia la acción.) Obviamente, en la medida en que un acto dado de uso constituye el (inicio del) cumplimiento de una orden, debe seguirse de esa orden; el uso de la razón por parte de la voluntad para emitir una orden puede ser considerado como el cumplimiento de una orden para hacer eso (I-II, q. 17, a. 3, cuerpo y ad 3). Quizás pues, *todo* acto humano de uso, incluyendo todo uso voluntario de la razón para emitir una orden es precedido por una orden de la razón. Pero ello nos remitiría necesariamente a las órdenes surgidas de la razón, no voluntaria sino naturalmente. La dimensión de impulso pertenecería a estas órdenes naturales sólo en la medida en que el intelecto es movido naturalmente —de nuevo, no voluntariamente— por la voluntad misma. (Sobre los movimientos o inclinaciones de la voluntad naturales como opuestos a los voluntarios, véase I-II, q. 10, a. 1, esp. ad 1.) Por ejemplo, Santo Tomás dice que hay en el hombre una inclinación natural a actuar virtuosamente, conforme a la cual nuestra razón nos *dicta naturalmente* actuar virtuosamente (I-II, q. 94, a. 3; cf. I-II, q. 51, a. 1). Pero si el dictado es natural, entonces, aunque proceda del intelecto y la voluntad, éstos aún no funcionan en la capacidad de un *dominus sui actus*, uno que está «al mando». Las operaciones naturales del intelecto y la voluntad surgen del uso o aplicación de estas potencias por el Autor de la Naturaleza (cf. I, q. 60, a. 1; I, q. 105, arts. 3-5). Por ello incluso las primeras y naturales órdenes en la razón humana procederían aún de un uso o aplicación de la voluntad y el intelecto humanos, aunque no de *su* uso o aplicación de los mismos. La volición que es una acción es el uso.

115. *Choice*, pp. 87-93.

acuerdo con la elección o con la forma preconcebida de operación que debe ejecutarse.¹¹⁶

La voluntad debe pues tener su propia potencia en su poder, o ser capaz de usarse.¹¹⁷ Y por ello la aplicación a un uso de su propia potencia de usar no puede ser un acto separado, previo al uso; ello nos llevaría a una regresión infinita en el uso que de sí misma hace la voluntad. Al causar que una de sus potencias actúe, el agente humano se causa simultáneamente a hacer eso.

3. *Uso y elección*

Llegado a este punto, uno podría preguntar perfectamente: si lo que constituirá la tendencia del agente hacia su acción será otro acto, entonces, ¿por qué postular siquiera el acto o la primera relación con su objeto, e.g. la elección? ¿Acaso el agente no está ya «proporcionado» a la cosa, i.e. en posesión de su forma, cuando la *entiende*? ¿Cuál es la diferencia entre estas dos maneras como una persona está «proporcionada» a algo o en las que algo «existe en el alma» de alguien?

Evidentemente, la diferencia reside precisamente en si la cosa «existe en el alma» de un modo que constituya un principio *inmediato* o *per se* de tender a tenerla «realmente». Esto es existir en el alma *per modum amoris*. Entender algo es estar proporcionado a ese algo de manera que «tienes una semejanza de ello», eres capaz de *concebir* una representación de ello y juzgar la verdad de tu propia concepción respecto a ello; mientras amar algo, aunque presuponga tener algún tipo de semejanza de ello, consiste en un modo diferente de estar proporcionado a ello: el de algo capaz de moverse hacia ello y *recibirlo*.¹¹⁸ Amar algo no es formarse otro concepto de ello, además del concepto del que depende el amor. Amar algo es, por así decirlo, abrazar la idea de ello, convertirse en uno que *vive* por ello. Esta es la suerte de «proporción» de la que se sigue naturalmente la tendencia a poseer realmente el objeto. Podríamos decir que la proporción establecida en el entendimiento es la de una representación con lo que representa, mientras la proporción de querer es la de una necesidad con lo que es necesitado.

116. Véase I-II, q. 16, a. 2 ad 2: el uso implica la comprensión del orden entre la potencia usada y la operación para la que es usada. Dicha observación es ilustrada con un ejemplo adoptado (para un propósito diferente) por Anscombe: el de alguien que aplica fuerza extra al disco de un teléfono porque está un poco atascado («The Causation of Action», p. 180).

117. Véase I-II, q. 16, a. 4, obj. 3 y réplica.

118. Véase I, q. 27, a. 4 ad 2.

Que el entendimiento y el amor no son realmente el mismo tipo de «tener una semejanza de algo» se ve en seguida: puedes odiar algo que entiendes, y odiarlo más cuanto más lo entiendes. Tampoco supone ninguna objeción que uno ame algo sólo en proporción a que entiende que es *bueno*; pues la diferencia entre entender lo que algo es y entender que es bueno no es *per se* ninguna asimilación ulterior de ello, ningún grado ulterior de posesión intelectual de su forma. Lo que añade es sólo una aplicación del entendimiento de la cosa al juicio de si puede ser apetecida o amada. Por ello, el hecho mismo de que una cosa sea entender algo, y otra juzgarlo bueno, prueba que conocerlo y amarlo no son lo mismo. Para amar algo debemos juzgarlo bueno, pero podemos entenderlo sin juicio alguno sobre su bondad.¹¹⁹

Pero, aunque la distinción entre entender y querer sea fiable, ¿por qué distinguir entre querer y «tender a tener realmente la cosa»? La diferencia que el Aquinate tiene en mente no puede ser meramente entre un querer algo concebido en términos generales y un querer cuyo objeto sea lo bastante concreto y proporcionado a las circunstancias reales del sujeto como para servir de principio de acción. Esto es, no puede ser la diferencia entre *simplex velle* y elección. Sin duda podemos decir que la elección pertenece al proceso de tender a poseer el objeto de una *simplex velle*. Pero de lo que el Aquinate habla son relaciones distintas entre la voluntad y el *mismo* objeto. En cualquier caso, la cuestión es distinguir entre la elección de alguna acción y el «tender a cumplirla». Pero si el objeto de una elección dada está suficientemente definido, tal que no es necesaria ninguna deliberación más, ¿qué lugar queda para cualquier otro acto apetitivo previo a la acción misma, especialmente en el caso de una acción que se realiza inmediatamente?

La respuesta ya ha sido indicada: no queda lugar para otro acto que termine *en el apetito mismo*. Esto es, no queda lugar para una formación o determinación ulterior del apetito, un proceso ulterior padecido por éste con el fin de proporcionarlo a un objeto. En el apetito mismo, sólo queda lugar para el ejercicio de su potencia causal. Dicho ejercicio termina en eso de lo que la potencia es potencia *sobre*. El uso no termina en el apetito (salvo incidentalmente, cuando lo que es usado es el apetito mismo.) Termina en la potencia siendo usada. Veamos por qué este ejercicio no puede ser idéntico a la elección.

Entre la formación de la elección de realizar cierta acción y la terminación de la realización, la potencia por la cual la acción será realizada debe adquirir una inclinación o tendencia definida a realizarla. No puede

119. Véase I-II, q. 9, a. 1 ad 2.

tener ya esa tendencia; de otro modo actuaría espontáneamente, no como instrumento de la voluntad. Al mismo tiempo, podemos recordar el sentido doble de «intención», activo y pasivo.¹²⁰ En su sentido activo, pertenece a la voluntad; en su sentido pasivo, pertenece a una potencia ejecutiva. Pero, de acuerdo con la naturaleza de la distinción entre acción y pasión en general, éstas son realmente *la misma tendencia*. La voluntad orientando una potencia hacia alguna acción, y la potencia siendo orientada hacia alguna acción por la voluntad, son la misma orientación, vista ora como emergiendo de la voluntad y terminando en la potencia, ora como perteneciente a la potencia y proviniendo de la voluntad.

Ahora bien, asumiendo que una potencia no es impedida en su operación, su recepción de una tendencia será totalmente simultánea al comienzo de su operación. Si opera como algo usado por un agente, su tendencia debe pertenecerle en virtud de su sujeción a la voluntad del agente. Al mismo tiempo, la tendencia en la potencia operante no puede ser idéntica a la elección para esa operación: la prueba es que la elección puede estar completa antes de que la potencia empiece siquiera a operar o tenga alguna tendencia a operar. De hecho, la elección *debe* estar completa de antemano, si es verdaderamente una elección que tiene *esa* operación mediante *esa* potencia por objeto.

Un ejemplo de Wittgenstein respalda la exactitud fenomenológica de esta exposición.¹²¹ Supongamos que a las 3:00 decido tocar una campana a las 5:00, y esta decisión es ejecutada. ¿Cuál es la descripción más propia de una de las cosas que ocurren cuando suena la campana: «mi brazo hace este movimiento» o «levanto mi brazo»? Seguramente la última. A las 5:00 *no* es el caso que deba hacer una nueva elección para tocar la campana a las 5:00 (aunque podría) *ni* que mi brazo y otras partes simplemente se «disparen» automáticamente como la alarma de un reloj. Todavía me controlo. Sin duda entre las 3:00 y las 5:00 no siento ningún tipo de presión o prisa en mi brazo para tocar la campana; o aunque lo sienta, sigo siendo yo quien «libera» la presión a las 5:00. Es a las 5:00 cuando empiezo a usar mi brazo para tocar la campana. Precisamente porque el movimiento del brazo existe en virtud de ser (parte de) el objeto de mi decisión de tocar la campana, ese movimiento no puede constituir un «disparo» del brazo; lo que se «dispara» soy *yo*, en virtud de mi voluntad, y «en» mi brazo.¹²²

120. Véase arriba, p. 127.

121. *Investigaciones Filosóficas*, § 627.

122. Y en mi voluntad también. Como (hipotéticamente) mi brazo está tan en mi poder a las 3:00 como a las 5:00, debe haber alguna diferencia en mi voluntad de abogar por no mover

Como quedó claro en la anterior discusión sobre el uso, por «tendencia a poseer realmente la cosa querida» el Aquinate no entiende algo *separado* del movimiento cuya culminación es la posesión de la cosa. (En el caso de una tendencia a una acción, la «posesión de la cosa» es el cumplimiento de la acción.) Existe *junto a* ese movimiento, originando el movimiento al terminar *en* el sujeto propio del movimiento.

E. VOLUNTAD Y CONDUCTA

1. La voluntad como pasiva y activa

Ahora bien, la tendencia a poseer realmente la cosa no se limita a las tendencias que inician los movimientos corporales. El movimiento por el que se llega a la elección, la deliberación (un movimiento de la razón), es en sí parte del proceso de alcanzar algo querido. Por esta misma razón, el Aquinate sostiene que uno puede hablar de un acto de uso que *preceda* a la elección:

como la voluntad también mueve de algún modo a la razón y la usa, «el uso de lo que es para el fin» puede entenderse según el modo como [lo que es para el fin] está en la consideración de la razón que lo relaciona con el fin.¹²³

mi brazo a las 3:00 y moverlo a las 5:00. La diferencia es que a las 3:00 no quiero mover mi brazo *ahora*, mientras que a las 5:00 (o cuando creo que son las 5:00) quiero moverlo *ahora*. Por ello no hay diferencia en mi voluntad en lo que respecta al objeto original de elección, a saber, mover mi brazo a las 5:00; pero hay una diferencia en lo que respecta a «qué hacer con mi brazo ahora», una diferencia que corresponde a un cambio en el tiempo que es «ahora». Dicha diferencia no requiere nuevas deliberaciones por mi parte; mi elección a las 3:00 de tocar la campana a las 5:00 es en sí misma una disposición a decidir tocar la campana «ahora» cuando el tiempo «ahora» sea 5:00. Las intenciones para acciones futuras incluyen decisiones futuras en sus objetos.

123. I-II, q. 16, a. 4. Este reconocimiento de que algo como el uso puede existir incluso previamente a cualquier movimiento «externo» nos ayuda a confirmar nuestra inferencia de lo que Santo Tomás dice en I-II, q. 16, a. 4, que las dos relaciones de la voluntad con su objeto no se limitan a querer las cosas que son para un fin. En particular, muestra que la segunda relación de la voluntad con el fin puede existir, en forma de intención, aun cuando el fin es demasiado remoto, o el medio para alcanzarlo es determinado demasiado vagamente, para que de quererlo resulte inmediatamente alguna acción, i.e. algún movimiento externo hacia el fin. La intención es un querer alcanzar el fin por algún medio, pero esto puede ser meramente querer alcanzar el fin «por un medio u otro». Incluso mientras el agente todavía delibera, ya tiene intención del fin; de hecho, su deliberación es en sí misma un tipo de medio. Tener intención no es sino tender a alcanzar un fin, *de algún modo*.

También esto es coherente con la exposición general de la acción o eficacia. Si el uso es un acto de la voluntad en su capacidad como potencia activa, y por tanto termina en lo que está siendo usado, entonces *pari ratione* los actos que terminan «en la voluntad», y corresponden a su primera relación con su objeto, parecerían pertenecer a ésta en la medida en que constituye un tipo de potencia *pasiva*.¹²⁴ Ello significa que hay actos por los cuales un hombre es determinado o *formado* de modo que tienda hacia el objeto; o, en conformidad con la discusión del Capítulo 3, actos por los que se convierte en alguien respecto a quien el objeto juega el papel de una auténtica causa final, como un verdadero principio de inclinación.

En el caso del acto de elección, la potencia agente que inicia la formación de la voluntad no es otra que la voluntad misma. «La voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin.»¹²⁵ El poder de la voluntad sobre sí misma no se limita a su poder sobre

Finnis «Object and Intention in Aquinas», esp. pp. 8-10) se extiende considerablemente para suavizar la distinción entre intención y elección. Juzga que al menos en el caso típico, una intención siempre es idéntica a una elección; la distinción entre ambas sólo es «formal» (una distinción de razón). Para respaldarlo cita I-II, q. 12, a. 4, donde el Aquinate dice que la intención de un fin, y la elección de algo en virtud de ese fin, forman un acto, y son distintos sólo en la razón. Pero el Aquinate seguramente no intenta puntualizar lo mismo que Finnis. Aunque sea cierto que la mayoría de intenciones se forman por elección, el objetivo de I-II, q. 12, a. 4 es establecer la unidad de una intención de un fin y *cualquier* elección por ese fin, aunque la elección se forme mediante una deliberación que termina mucho después de que la intención se formase. Esto se desprende de la respuesta a la tercera objeción, donde el Aquinate señala que las intenciones pueden existir incluso cuando los medios para sus objetos aún no han sido seleccionados. Lo considera un signo de que intención y elección son *distintas* (cf. Finnis, n. 18). Piensa que una intención puede existir sin la elección de algún medio para el objeto de esa intención; aunque cuando la elección tiene lugar, forma un acto con la intención, y entonces la distinción entre ambas sólo es de razón; forman un tipo de continuo. Ya hemos visto como es eso posible. La intención es un tipo de principio activo en el sujeto, un orientarse hacia algún fin. A veces, la figura o los pasos del movimiento hacia el fin aún deben ser determinados; en este caso, la intención es un orientarse hacia determinar. Este movimiento es deliberación, y su término es la elección. La elección existe por tanto como un tipo de pasión, un estar determinado hacia algo (el medio); esta pasión surge del elector mismo, bajo su acción de orientarse hacia el fin. Así, una vez la elección tiene lugar, es una (por continuidad) con la intención, y la distinción entre ambas es meramente de razón; sin embargo la intención existía antes de la elección. Evidentemente, lo que el Aquinate tiene en mente corresponde estrechamente a su exposición más explícita de la relación entre imperio y *uso*. El imperio precede al uso, a menudo en el tiempo (I-II, q. 17, a. 3); pero forman un acto (a. 4), aunque uno cuyas partes son separables y están relacionadas como previa y posterior (ibid., ad 2 y 3). (Véase arriba, Capítulo 2, Secciones B.2 y D.2.)

124. Véase Brentano, *The Psychology of Aristotle*, p. 73 y nota correspondiente: «la facultad de desear es pasiva», porque «los deseos están en ella».

125. I-II, q. 9, a. 3. Véase también *De malo* q. 6, a. 1.

su poder de usar las demás potencias en el hombre. También tiene poder sobre su propia formación. Como la elección es un querer deliberado, y como para el Aquinate una acción humana en el sentido principal es una que procede de un querer deliberado,¹²⁶ dice en todo rigor que los actos humanos pueden ser considerados acciones o pasiones, «pues un hombre se mueve a sí mismo, y es movido por sí mismo».¹²⁷

Sin embargo, en su acepción más estrecha y ordinaria, «uso» se refiere indudablemente a actos que presuponen que el apetito del sujeto ya ha sido totalmente formado o «hecho proporcional» a una acción; esto es, se refiere a la acción misma, en el sentido de lo que empieza sólo cuando *todos* los pasos de una determinada línea de deliberación han concluido.¹²⁸ Esto es, se refiere principalmente a algo respecto a lo cual la voluntad es una potencia puramente activa. Es con respecto a otras capacidades que el agente, al actuar, «es movido» por sí mismo.

Esta es evidentemente la línea en la que Sellars insiste en que los actos de la voluntad no son acciones. A lo que llama «actos de la voluntad» son los ac-

126. I-II, q. 1, a. 1. Véase también I-II, q. 85, a. 1 ad 3.

127. I-II, q. 1, a. 2.

128. Una línea de deliberación ha acabado cuando es remitida a una determinación sobre qué hacer *ahora*. Obviamente es perfectamente legítimo hablar de elecciones intermedias, i.e. elecciones de cosas que a su vez requieren ulterior deliberación antes de que sea posible empezar a alcanzarlas; pero hasta que el proceso es remitido a algo que uno pueda y quiera hacer ahora, y que uno crea adecuado para alcanzar los objetivos y medios más remotos, de ninguna de estas cosas más remotas podemos decir que ha sido elegida en sentido pleno y propio. La elección, considerada sin reservas, trata de qué hacer ahora, porque es aquello lo que es sin reservas en la potencia de uno. Ello significa, entre otras cosas, que no podemos decir que la verdadera diferencia entre elección y uso consista en el hecho de que la elección es a veces sobre cosas futuras, e.g. tocar la campana a las 5:00, mientras el uso sólo es de lo que es presente. Si es cierto que puedo elegir ahora tocar la campana a las 5:00, es porque puedo elegir ahora empezar algo que tengo cierta esperanza de acabar tocando la campana a las 5:00. Este «algo» puede no ser más que esperar a las 5:00; pero eso *es* algo. Incluye al menos una determinación de evitar hacer nada (o mejor, nada «innecesario») que me impida tocar la campana a las 5:00. Si no hay deliberación o elección *separada* de algo que hacer entre ahora y las 5:00 es simplemente porque todo el proceso me es obvio; ya conozco todo lo que debe hacerse si quiero tocar la campana a las 5:00. Nos acercaría más a la diferencia esencial entre elección y uso decir que la elección tiene lugar según la condición del elector, mientras el uso tiene lugar según la condición de la cosa usada. Por ello si la cosa usada es un cuerpo, su uso requiere tiempo, y es un movimiento; pero la elección de usarla no lo es. (Véase Sellars, «Volitions Re-affirmed», p. 48, § 6.) Por ello puedo elegir ahora tocar la campana a las 5:00, pero no puedo ahora tocar la campana a las 5:00. Naturalmente, un objeto particular de mi elección puede ser algo que en modo alguno hago ahora. Pero debe ser algo que *entra en* lo que empiezo ahora; lo que empiezo ahora es lo que constituye el principal objeto de mi elección. La expresión «a las 5:00» en el ejemplo anterior es un modo indirecto de remitir a ahora el tocar la campana, estableciéndolo en relación definida con el tiempo presente.

tos que hemos descrito como terminando «en» la voluntad, o actos respecto a los cuales la voluntad es en cierta medida pasiva.¹²⁹ Que este sea el único tipo de acto de la voluntad que reconozca, i.e. que todo lo demás sea meramente «físico», sólo muestra que también comparte la visión general antes debatida. Pero dada esta restricción, su postura queda clara: no son acciones. Recordemos que Melden afirma que las acciones no pueden ser sucesos causados por actos de la voluntad, pues los actos de la voluntad son acciones a su vez; admiten evaluación moral. Aunque, sobre otra base, esta definición de acción no puede ser aceptada, la objeción merece al menos cierta atención. «El objeto de una acción humana no siempre es objeto de una potencia activa, pues la potencia apetitiva es de algún modo pasiva, por cuanto es movida por lo apetecible, y, sin embargo, es el principio de los actos humanos.»¹³⁰

Esto significa que, antes de realizar una acción, antes de usar una potencia activa para producir el efecto por el que esa acción es especificada, el agente humano ya ha producido un acto que es especificado por ese objeto, y de hecho un acto moral (voluntario): el acto por el cual el agente pasa a estar ordenado hacia la realización de tal acción. Esto es voluntario y moral sólo porque también es causado por la voluntad; es una elección, o al menos un querer algo sobre el que el agente *puede* deliberar. Pero esto sólo muestra que no todo acto o suceso causado por la voluntad, ni todo lo moral, es una acción. A veces sólo es un suceso en el camino hacia la realización de una acción.

2. Actos exteriores como actos de la voluntad

Sellars también insiste en que los actos de la voluntad, o voliciones, cuya existencia quiere defender, no son partes de las acciones de las que son causas, ni los «pasos iniciales que llevan al resto» de la acción.¹³¹ Esto es razonable si asumimos de nuevo que habla de actos como querer o elegir. Mi elección de tocar la campana no es parte de mi tocar la campana; mi tocar la campana puede empezar mucho después de adoptar la elección.

Sin embargo, la negativa de Sellars a reconocer *cualquier* acto de la voluntad que *sea* parte de acciones humanas y causa del resto de las acciones de

129. «Volitions Re-affirmed», p. 48, § 2. Obviamente no niega que incluso éstos sean cosas que alguien hace o en las que se compromete; pero no son acciones en el sentido de dar una respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?» La respuesta a esta pregunta siempre es un *objeto* de un «acto de la voluntad» semejante. Véase arriba, pp. 223-25.

130. I-II, q. 18, a. 2 ad 3.

131. «Volitions Re-affirmed», p. 49, § 9.

las que es parte no está justificado por su insistencia en que la acción empieza con el comienzo del ejercicio de su potencia física o ejecutiva propia. «Por ello, cuando muevo mi dedo y mi dedo se mueve porque quiero moverlo, el estadio inicial del movimiento es exactamente este; el estadio inicial del movimiento empieza cuando el dedo empieza a moverse.»¹³² Esto es cierto, y demuestra que mi «querer mover mi dedo» no es parte de la acción de moverlo. Pero no demuestra que el comienzo del movimiento del dedo, el inicio del ejercicio de la potencia de moverlo, no sea además un acto de la voluntad: un *uso* del dedo.

De hecho, sostiene más bien esta tesis; pues la expresión «mi querer mover mi dedo» significa «mi querer que *yo* mueva mi dedo». El «mover mi dedo», o al menos la aplicación de la fuerza en mi dedo a *su* acción de mover el dedo, no es causada por un acto de mi voluntad; *es* un acto de mi voluntad.¹³³ Lo que la cita de Sellars muestra es que este acto es totalmente simultáneo al suceso de la aplicación de la fuerza a la labor de mover el dedo. Eso es previsible, pues éstos son de hecho el *mismo* acto, a la vez la acción de mi voluntad y algo padecido por la fuerza en mi dedo.

Tampoco supone objeción alguna que el objeto de *este* acto de la voluntad sea también una acción, a saber una acción «exterior», una realizada por una potencia «física». Nada impide a las partes de las acciones ser también acciones; y es sólo en continuidad con la acción de la voluntad, que la acción «exterior» misma forma parte de una acción *humana*.¹³⁴ Este punto es perfectamente subrayado por Donagan: ni los actos interiores ni los exteriores constituyen por sí mismos un completo acto humano. Un completo acto humano es un compuesto de ambos. Un acto interior tiene un acto exterior por objeto; un acto interior que *no* está ordenado hacia el acto exterior que es su objeto de tal modo que es incompleto sin la realización de dicho acto no es ni siquiera un acto *interior* completo.

Eso no supone negar que un acto meramente interior, uno que no consiga producir su efecto exterior, baste para constituir un caso de conducta sin restricciones. Tampoco significa que la moralidad de un acto exterior pueda ser plenamente determinada con sólo mirar a su objeto y circunstancias.¹³⁵ Un acto interior puede constituir un caso de conducta *totalmente definido* sin

132. *Íbid.*

133. Véase Anscombe, «Will and Emotion», p. 105.

134. «La voluntad usa los miembros de uno para actuar, como instrumentos; los actos exteriores no tienen razón de moralidad, excepto en cuanto son voluntarios» (I-II, q. 18, a. 6).

135. Véase I-II, q. 18, a. 4, junto a q. 19 a. 3.

por ello ser un caso de conducta completo; no todo lo necesario para completar algo es necesario para completar su especificación. Y si es necesario mirar fuera (o detrás) de un acto exterior para dar especificación plena de la conducta que ejemplifica, ello sólo muestra que por sí mismo es conducta de un modo meramente secundario o participado.¹³⁶ No demuestra que un acto exterior no forme *parte* de algo que es *esencialmente* conducta. Una vez más, es esclarecedor considerar la analogía con la relación entre el alma y el cuerpo humanos, que juntos constituyen un completo ser humano.

Por otro lado, es imposible que alguna acción mía empiece en algo ajeno a mi cuerpo. Las cosas que ocurren al margen de mi cuerpo sólo pueden ser parte de mi conducta en la medida en que están sujetas a mi cuerpo. No puedo poner nada en marcha sin poner mi cuerpo en marcha; hacer eso ya es empezar a realizar una acción, en cualquier sentido inteligible de «acción». Podemos decir que nada ajeno a mí puede estar inmediatamente sujeto a un acto interior de mi voluntad. Sólo en este sentido el término «interior» es defendible. Lo que es inmediato a mi voluntad siempre es un acto en mí.¹³⁷ Las acciones de cosas fuera de mí sólo pueden ser mías estando sujetas a mis propios actos exteriores, actos producidos en mí por mi voluntad. «Toda la actividad desplegada en el uso de cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con los que el hombre mismo las mueve.»¹³⁸

136. Por esa misma razón, si los movimientos de alguien derivan defectuosamente de su voluntad, por ejemplo por ignorancia, puede no haber forma o conducta que ejemplifiquen sin restricciones, y pueden no ser aptos para ser situados sin reservas en alguna especie moral determinada. Véase más abajo, Capítulo 5, Sección D.3.

137. Como Anscombe ha mostrado (*Intention*, pp. 52ss.), ello no significa que el entendimiento gracias al que realizo una acción sea siempre exclusivamente en términos de cosas intrínsecas a mí, i.e. según descripciones que no requieren referencia alguna a cosas fuera de mí. Me costaría mucho, por ejemplo, formar una descripción semejante de mi acción presente de teclear estas palabras. Pero parte del entendimiento gracias al que realizo una acción es entendimiento de los instrumentos empleados en él; aunque pueda *pensar* en utilizar algo fuera de mí mismo sin usar ninguna parte de mí mismo, no puedo actuar con tal pensamiento. En su ejemplo (p. 54), aunque sea cierto que bajo mi brazo a la velocidad a la que caería con sólo pensar en términos de mantener el nivel de la pelota, al menos pienso en mantener el nivel de la pelota *con mi brazo*.

138. I-II, q. 93, a. 5. En este texto el Aquinate contrasta el modo como los hombres pueden hacer que cosas físicas (diferentes de ellos) actúen, con el modo como Dios lo hace. Aunque las cosas físicas no sean parte de él, los actos de ellas *están* inmediatamente sujetos a su voluntad; puede, por así decirlo, hacerlos actuar «desde dentro». Si el Aquinate limita lo que dice sobre el hombre al control del hombre sobre las cosas *irracionales* es porque usa el control ejercido por un hombre sobre otro hombre, mediante el imperio, como el ejemplo menos imperfecto disponible para ilustrar el control divino sobre la naturaleza. *En cierto sentido*, o «a todos los efectos prácticos», hacer que otra persona haga algo simplemente diciéndoselo es hacerle que él haga «todo» el trabajo; uno no ha «hecho» nada, o no ha hecho nada por sí mismo, «sino que sólo ha dicho la palabra».

Quizás sea conforme a consideraciones como ésta que el Aquinate puede establecer, como una tesis totalmente universal que abarca los actos tanto interiores como exteriores, que un acto humano puede ser considerado como una acción y como una pasión, «porque un hombre se mueve a sí mismo y es movido por sí mismo».¹³⁹ Un acto humano siempre es un caso de alguien usándose *a sí mismo*.

Ello sugiere que alguna razón tiene Davidson cuando afirma que todo lo que hacemos es mover nuestros cuerpos, y el resto depende de la naturaleza. En el Capítulo 2 sostuve que es un error decir que la acción de un hombre *acaba* con lo que tiene lugar en él o con algo de lo que es sujeto; pero sin duda *empieza* allí. Sólo de actos dentro de los límites de nuestros cuerpos tenemos control inmediato. Pero, aun más interesante, también tiene razón cuando pone el tope en el límite del *cuerpo* de un hombre, no en su voluntad considerada como una facultad puramente «espiritual». Aunque la propia voluntad es la única cosa sobre la que uno tiene *necesariamente* control inmediato, no siempre es la única cosa sobre la que uno tiene control inmediato. Este es el sentido de las series de preguntas formuladas por el Aquinate en I-II, q. 17, arts. 5-9, relativas a las potencias cuyos actos pueden ser «imperados» por la voluntad: las potencias que, barriendo algún impedimento, un hombre puede poner en marcha voluntariamente sin tener que poner antes otra cosa en marcha.

No siempre es cierto que la propia voluntad sea la única cosa bajo nuestro control inmediato. Es más: es también totalmente antinatural, contra la naturaleza de la *voluntad*, que este sea el caso. Con ello sólo quiero decir que para los hombres es natural querer tener control sobre otras cosas además de sus voluntades; no tener un control semejante va contra la naturaleza de ese potencial en los seres humanos que sirve de principal criterio para llamarlos buenos o malos seres humanos. Va contra la naturaleza de la voluntad precisamente porque la voluntad es este potencial. Recuerda lo que señalamos hacia el final del Capítulo 1: si preguntamos «¿por qué la voluntad es este potencial?», i.e. «¿por qué a *nosotros* (no sólo a nuestras voluntades) se nos llama buenos o malos principalmente según las disposiciones de nuestras voluntades, y no las de cualquier otra potencia?», la respuesta es esta: «mediante a la voluntad utilizamos todas las cosas que están en nuestro poder».¹⁴⁰

Sin duda la voluntad también debe ser capaz de usarse a sí misma; pero si no pudiese usar nada más, sería inútil. Si no pudiese usar nada más, y si

139. I-II, q. 1, a. 3.

140. Véase arriba, p. 65. Véase también I-II, q. 57, a. 1; a. 3 ad 2; a. 4.

aún fuese cierto que lo que hace que un hombre sea bueno es una buena voluntad, entonces la conclusión sería simplemente esta: ser un hombre bueno no es nada bueno. Pero ser un hombre bueno *es* bueno, y es esencialmente tener una buena voluntad, porque significa estar dispuesto a usarse a uno mismo para realizar lo que es bueno, siendo apto para *hacer* bien. Naturalmente, debemos dejar sitio para actos impedidos; pero no de tal modo que sea indiferente el que uno esté o no impedido.

3. El corazón de la conducta

Ahora bien, tanto énfasis en el «uso» puede dar la impresión de que se propone algún tipo de «utilitarismo», tratando la acción humana como esencialmente un tipo de medio hacia algo fuera de sí mismo, algo meramente instrumental. En esta última parte del capítulo intentaré mostrar que este no es el caso. Así podré destacar lo que a mi parecer es el corazón de la acción o conducta humana: el uso de las propias elecciones.

La noción de «uso» aquí utilizada es muy amplia. No todo uso es meramente uso técnico o productivo. En esa suerte de uso, el objetivo es de hecho extrínseco a lo usado; y como consecuencia el uso mismo, la producción, nunca puede ser un objetivo por derecho propio. Pero el uso moral, o acción, no es de este tipo. La acción moral es acción *inmanente*.

De los actos, algunos pasan en la materia exterior, como arder o cortar; y actos de esta suerte tienen por materia y sujeto aquello en lo que pasa la acción... Pero hay ciertos actos que no pasan en la materia exterior, sino que permanecen en el agente, como desear y conocer; y todos los actos morales son esta suerte, tanto si son actos de virtudes como de pecados.¹⁴¹

141. *Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare: et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio... Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum* (I-II, q. 74, a. 1). No debemos suponer que la capacidad, o la raíz de la capacidad, para actos inmanentes no pueda ser además una fuente de actos transitivos; al contrario. La capacidad para actos inmanentes demuestra un alto grado de actualidad o perfección, y por ello de potencia en general. Considera estos dos textos. *Secundum Philosophum, in IX Meta., duplex est actio: una quae manet in agente et est perfectio ipsius, ut videre; alia quae transit in exteriora et est perfectio facit, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente: cum sua actio sit sua substantia... Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt*

Es de suma importancia no concebir la voluntad como siendo primero pasiva y después activa, como si fuese una bola de billar, que primero es golpeada y recibe el movimiento, y después golpea otra cosa a la que transmite el movimiento.¹⁴² De hecho, con esto la voluntad y sus actos serían meramente instrumentales. Pero, ante todo, el movimiento de la voluntad por su objeto, que es la formación de su deseo o proporción al objeto, no es en absoluto el mismo tipo de movimiento que el que inicia con su uso de las demás potencias. Este movimiento no pasa «a través» de la voluntad a la potencia usada, sino que más bien la voluntad retiene el deseo formado en ella, y eso permanece igual a lo largo del uso de la potencia con la que el deseo es satisfecho. El deseo no sólo estimula el uso, sino que lo regula.

Además, la voluntad misma tiene control sobre su propia formación. Se mueve hacia la elección, mediante la deliberación. La deliberación suele presentar varios objetos como objetos de elección válidos o potenciales, entre los que la voluntad elige libremente; y el acto de deliberación mismo está sujeto a elección. Además, hemos visto como el uso que de las demás potencias hace la voluntad es al mismo tiempo el uso de su propia potencia sobre éstas. Inicia y controla su propia causalidad. Su ejercicio de la acción elegida es una ejercicio de sí misma y, a través de sí misma, de las demás potencias.

De hecho, la potencia de la voluntad sobre sí misma va incluso más allá de su potencia sobre su propia formación, en la elección, y más allá de su potencia sobre su propio acto de mover las demás potencias en un hombre. También tiene potencia sobre el *uso* de su elección, la aplicación misma de su elección al control del movimiento de las demás potencias. Esto es, una vez se ha formado la disposición de la voluntad, mediante elección, su acción subsiguiente conforme a la elección no es en absoluto un mero «resultado natural», que ocurre automáticamente si no hay obstáculos externos (de cualquier tipo, incluyendo cosas como el hecho de que todavía no sea el tiempo elegido para actuar). Corresponde a la voluntad aplicar o

nisi actiones cognoscentis et appetentis (SCG II, cap. 23, § 993). *Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere at magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est. Cum igitur per actum qui in nobis est possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum* (SCG II, cap. 6, § 884).

142. Debo esta consideración al P. Lawrence Dewan.

ejercer su elección. Una persona puede seleccionar perfectamente, entre sus elecciones, cuál considerar ahora. Y también puede ser fiel a su elección y llevarla a cabo, o no hacerlo, sin ni siquiera considerar revocarla —por ejemplo en un caso de incontinencia—. ¹⁴³ Por supuesto, la incontinencia no es tanto un ejercicio del dominio de la voluntad como una incapacidad de ejercerlo.

Esta última noción, la de uso de las propias elecciones, es particularmente significativa, pues tenemos una genuina acción sita *en* el agente voluntario, *qua* voluntario y *qua* agente. Quizás una elección sea en sí misma más una disposición o estado que una acción, y no responda a la pregunta «¿qué haces?» (aunque obviamente puede ser el *resultado* de algo que responde a la pregunta, a saber, deliberar). Pero el uso o aplicación de una elección es sin duda una respuesta tal. Uno puede responder a la pregunta diciendo por ejemplo «estoy siendo misericordioso», o «sólo estoy siendo justo». Semejante respuesta sin duda afirma más que la mera posesión de la virtud de la justicia por parte del sujeto. Afirma su ejercicio de la virtud. Pero la virtud de la justicia no es sino una forma habitual de elecciones, elecciones para ejercer la justicia o actuar justamente (en vez de injustamente). Esta forma de elecciones es en sí misma algo que uno puede elegir adoptar. La acción de ser justo es el ejercicio de una forma dada de elección, la aplicación de esta forma al control de los propios movimientos.

Así, semejante acción también constituye sin duda un principio o fuente de actos exteriores, actos que terminan en otra cosa que la voluntad, donde encuentran su complemento; es una acción que sólo es parte de una acción completa. Por ejemplo, ser justo, aquí y ahora, implicará escuchar lo que alguien tiene que decir. Pero ser justo, como tal, no consiste *formalmente* en acto exterior alguno. No hay una forma de acción exterior que, universalmente, constituya un ejemplo de ser justo (aunque puedan haber perfectamente formas de acción exterior que *no puedan* constituir ejemplos de ser justo o participar en la naturaleza de la justicia). Y si, sin ser culpa suya, a la persona se le impide hacer lo que ser

143. El hombre incontinente nunca decide, por ejemplo, que se equivocó al resolver (digamos) no darse un empacho; tal decisión no sería incontinencia, sino un conato de intemperancia o glotonería. Entre una *política* de no empacharse y una de autoindulgencia, sigue prefiriendo la primera. Sólo que, cuando se le pone la tarta delante, decide no saciarse esta vez. Por ello Aristóteles (*Ética Nicomáquea* III, cap. 4, 1111b14) dice que el hombre incontinente no elige su *praxis*, i.e. su conducta incontinente. Elige el acto, pero no elige directamente ser incontinente en vez de continente. No existe una elección de ser incontinente.

justo requiere aquí y ahora (¡o lo que requeriría si pudiese hacerlo!), si ya ha elegido hacerlo entonces *ha* sido justo. El corazón de ser justo es una acción immanente.¹⁴⁴ Es una acción tanto iniciada por como sita en la voluntad.¹⁴⁵

Pero, obviamente, un corazón sin los demás miembros es incompleto, de hecho es una entidad mutilada. Como intenté demostrar antes, los actos interiores de la voluntad nunca son autosuficientes, sino que siempre están *ordenados* hacia algún acto exterior; el *fin* de la acción esencialmente moral es, o al menos incluye, algo que no es esencialmente una acción moral.¹⁴⁶ Esto no es contradecido, sino más bien corroborado, por el ejemplo de ser justo. A alguien pueden haberle impedido hacer lo que la justicia requiere en ciertas circunstancias y aún haber sido justo. Pero al menos debe haber intentado hacerlo; por ello si no lo hace debe ser involuntariamente, contra su voluntad e inclinación. Su fin incluye algo más que puramente ser justo.

Hablando de justicia, cuando el Aquinate defiende su clasificación de la justicia entre las virtudes morales, aplica de modo llamativo la distinción entre uso inmanente y uso meramente transitivo o productivo.¹⁴⁷ La tercera objeción que formula contra esta clasificación es que la justicia atañe a cosas externas (corpóreas), y por ello debe ser enumerada entre las artes o habilidades. Su respuesta es que la justicia atañe a cosas externas no en el sentido de hacerlas o producirlas, sino en el de «usarlas, en relación con alguien otro». La justicia concierne a las cosas enternas precisamente en la medida en que éstas median en las relaciones personales, i.e. en la medida en que manejan-

144. Ello es corroborado por el hecho de que es una acción «perfecta», no un movimiento; es completa en su forma mientras existe. Ser justo puede implicar extender un cheque. Pero mientras uno escribe un cheque, uno es justo haciendo eso, y ha sido justo todo el rato.

145. También conviene señalar que para Santo Tomás la voluntad no es el único «sujeto» de la acción moral. Esto es, aunque las demás facultades sólo participan en la acción moral o conducta, sin ser su fuente propia o poseerla *per se*, no todas participan en ella como meros instrumentos. Los apetitos sensitivos también son capaces de operaciones (a saber, pasiones o emociones), que son morales en la medida en que están sujetas al control de la voluntad, i.e. en la medida en que los apetitos sensitivos son capaces de ser usados. Los que son meramente instrumentales para la acción moral son los miembros corporales, pues no son sujetos de una operación immanente sino sólo fuentes de acciones transitivas. Véase I-II, q. 74, arts. 2 y 3.

146. Para Santo Tomás, el *verdadero* fin de la acción moral, i.e. el fin de una acción moral verdaderamente buena, como un todo, es algo de un orden *superior* a la acción esencialmente moral; no sólo no proviene inmediatamente de la voluntad, sino que además no depende principalmente de la voluntad, al menos de la voluntad humana. Lo que depende de la voluntad humana sólo es una cierta participación en ello.

147. II-II, q. 58, a. 3.

do cosas externas uno se pone *a sí mismo* en una cierta relación específicamente personal.

Esta relación se cumple *en* el manejo, no como una consecuencia extrínseca de éste; y puede ser buena o mala por derecho propio. Las relaciones personales, que en el caso de los seres humanos siempre están encarnadas en (o mediadas por) tratos con cosas externas, constituyen el corazón de la cuestión de la justicia. Por ello la justicia no es sólo una de las virtudes morales, sino también la principal entre ellas.¹⁴⁸

Obviamente, ello no significa que todas las relaciones personales sean esencialmente materia de justicia. La justicia es un factor en las relaciones humanas porque las cosas externas forman una circunstancia ineludible de éstas, al formar las necesidades de la vida humana. De hecho, a través de la justicia un hombre satisface sus propias necesidades «personales» precisamente como alguien que no ha perdido de vista la verdad elemental de que los demás también son personas, no meros instrumentos. Por ello las relaciones personales fuera de la esfera de la justicia no pueden ser rectas si uno de sus sujetos es injusto; y las más nobles de ellas, las formas de lo que Aristóteles llama verdadera amistad, no pueden existir en absoluto.

Aristóteles considera la amistad una relación en la que uno entra por elección. También considera la verdadera amistad un tipo de tendencia a compartir la propia vida con el propio amigo, donde «vida» significa por encima de todo vida mental, los propios pensamientos y afectos. La realización y el ejercicio de la plena amistad reside precisamente en ese compartir. Menciono esto sólo para eliminar cualquier impresión de que la tesis de Davidson fuese adoptada exclusiva o principalmente para insistir en el control de la voluntad sobre el cuerpo. No sería precisamente tomista tratar el uso de las potencias corporales como el culmen de la acción humana, o como el ámbito en el que la vida humana encuentra su plena realización.¹⁴⁹ La intención sólo era subrayar una vez más la tesis según la cual la vida humana no puede hallar su plena satisfacción en el ejercicio de «puros» actos de la voluntad, aun cuando la voluntad es considerada una potencia *activa*; y según la cual este hecho debe entrar de buen comienzo en la descripción de la voluntad misma, como una po-

148. I-II, q. 66, a. 4; II-II, q. 58, a. 12.

149. Además, lo que Davidson entiende por «mover nuestros cuerpos» incluye también actos mentales. Su «monismo anómalo» le permite usar el término «cuerpo» para referirse globalmente a todas las cosas en alguien.

tencia activa. La voluntad es tanto un principio como un objeto de uso.¹⁵⁰ Pero obviamente, sus aplicaciones más importantes están en el uso que de su mente y corazón hace —o deja de hacer— una persona.¹⁵¹

150. Véase San Agustín, *De libero arbitrio* II, cap. 14, § 51; *De doctrina christiana* I, cap. 22, § 20 hasta I, cap. 40, § 44.

151. En su uso metafórico, «corazón» denota lo mismo que la voluntad, pero vista en su carácter de potencia pasiva, la potencia de comprometerse en «pasiones espirituales» como la *dilectio* (véase I-II, q. 26, a. 3). Si la potencia activa de la voluntad no puede alcanzar su término «dentro» del alma misma, es porque la voluntad es movida a actuar por el amor, y porque el principal objeto de amor no puede ser el alma misma. Con todo, buena parte de mi amor también está en mi potencia, precisamente porque ni siquiera mi propio amor es el principal objeto o completa satisfacción de mi alma. Su satisfacción debe residir más bien en el acto por el cual está plenamente unida a, posee plenamente y es plenamente poseída por, el objeto más plenamente amable (I-II, q. 3, a. 4; también q. 1, a. 1 ad 2; q. 4, a. 2).

CAPÍTULO V

PRAETER INTENTIONEM

INTRODUCCIÓN: ALGUNA TERMINOLOGÍA

El grueso del objetivo de este estudio ya ha sido alcanzado. Dicho objetivo era contribuir a la explicación de la acción humana o voluntaria considerando en relación con características comunes a la acción en general, características que cruzan el espectro analógico abarcando la acción humana y no humana. La intención de este capítulo final es abordar, desde la misma perspectiva, una dimensión secundaria pero empero ineludible de la acción humana: la dimensión de acciones que no son un efecto directo de la acción de la voluntad, sino que en cierto modo sólo corresponden a ella indirectamente. Esta dimensión es secundaria porque la acción indirecta es un sentido secundario de la acción. El marco general de estas consideraciones fue presentado en el Capítulo 3, Sección E.

En particular, me concentraré aquí en cosas indirectamente conectadas con la *intención* de un agente. La raíz de la acción humana consiste en la potencia de una persona para formar sus propias intenciones, en las elecciones, y ejercer dichas intenciones, en el uso de sus elecciones. Es por tener una conexión con esta potencia que las cosas tienen una conexión con la acción humana como tal. Algo puede tener una conexión con la intención de una persona sin ser su objeto. Puede caer al margen de su intención, ser *praeter intentionem*.

El tema del *praeter intentionem* es vasto, como también lo es la literatura al respecto. (Menos vasta, pero aún considerable, es la literatura sobre el tema en Santo Tomás.) No tengo intención de exponer aquí nada parecido a un tratamiento exhaustivo de ambos. Ciertamente no me adentraré en la espesura de su aplicación a cuestiones morales; uno o dos ejemplos servirán sólo para ilustrar la doctrina tomista. Mi intención se limita a hacer alguna contribución coherente a la comprensión de la noción general al respecto. Creo que será de gran ayuda recurrir aquí a las nociones más generales de eficacia activa y tendencia.

Antes de pasar a analizar la intención indirecta, quizás sea útil clarificar

cierta terminología a la que el Aquinate recurre al discutir la especificación de las acciones. Se trata, claro está, de un tema íntimamente conectado con el de los objetos de intención, pues éstos son los que especifican los actos. El tratamiento tomista de la especificación de las acciones es complejo, a veces del todo desconcertante; el origen de la dificultad no siempre es meramente su terminología, aunque frecuentemente lo es.

El primer grupo de términos consiste en dos pares: formal/material y *per se/per accidens*. Conviene no confundirlos. Tanto lo «formal» como lo «material» en la constitución de un acto pueden pertenecer a éste *per se*. Sólo lo material puede pertenecerle *per accidens*. Supongamos que tomo cierta medicina, digamos cierto antibiótico, sólo para recuperar mi salud. En ese caso, mi ingestión del potingue antibiótico es principal, o en términos tomistas, «formalmente» un acto otorgador de salud o medicinal. Pero el término inmediato de este acto, que es simplemente la presencia del antibiótico dentro de mi cuerpo, también corresponde en cierto modo a la sustancia misma de lo que hago. Santo Tomás diría que, respecto a la cualidad del acto como otorgador de salud, su naturaleza como ingestión de esta sustancia le corresponde «materialmente». Pero sin duda no corresponde al acto meramente *per accidens*. Pertenece a la sustancia misma del acto y es una causa de la cualidad otorgadora de salud del acto.

La distinción entre elementos formales y materiales en la especie de un acto nos permite reconocer, por ejemplo, que dos actos pueden ser curativos y, sin embargo, incluir o encarnar al mismo tiempo actos no accidental sino específicamente diferentes. Sería absurdo considerar accidental la diferencia entre tomar un antibiótico y realizar ejercicios terapéuticos, como si fuera al margen de lo que pretenden hacer sus agentes. La distinción también nos permite expresar el hecho de que la diferencia entre tomar un antibiótico por mor de salud y tomarlo con otro propósito, e.g. investigación, es en cierto modo incluso mayor que la diferencia entre tomar un antibiótico por mor de salud y hacer ejercicios por mor de salud. Una diferencia es formal, la otra sólo material.¹

Otra posible fuente de confusión es la distinción tomista entre la especie «natural» o «física» de un acto y otras formas o especies que puedan pertenecerle, e.g. una especie «moral». Esta distinción no tiene relación directa alguna con la distinción entre las descripciones de un acto disponibles para un observador externo y las que el agente mismo conoce necesariamente. La diferencia es más bien entre especies pertenecientes a un acto en la medida

1. Véase *Summa theologiae* I-II, q. 17, a. 4; q. 18, arts. 6 y 7; q. 72, a. 6.

en que procede de un agente físico, y especies que le pertenecen en la medida en que procede de algún otro tipo de agente, e.g. un agente voluntario. El mismo acto puede poseer ambas, pues un agente físico puede ser puesto en marcha o usado por un agente voluntario. Una especie física es una descripción perteneciente *per se* a un acto en virtud de la forma o naturaleza (de la que se sigue la inclinación o tendencia) de un agente físico que la realiza. En el ejemplo anterior, la naturaleza del antibiótico cumple tan descripción: (digamos) matar alguna bacteria.

En este ejemplo, sería perfectamente legítimo hablar de una especie «artificial» perteneciente al acto:² la descripción que le pertenece *per se* en virtud de su origen en el arte de la medicina —de ser un acto de curación—.³ Respecto al arte de la medicina, la poción ingerida es un tipo de instrumento. Su acto propio, i.e. su *tipo* de acto propio (matar bacterias), es material respecto al tipo de acto propio del arte médico (curar). Así lo indica el hecho de que el acto de curar no *empieza* necesariamente con la ingestión de la medicina. Empieza con el poseedor del conocimiento médico ejercido. Arranca (digamos) con la prescripción de la medicina. Lo que el potingue medicinal logra sólo es una parte de un acto de curación.

Ello significa a su vez que, si bien la acción de la poción medicinal es un acto de curación, y no fortuito, no lo es *principalmente* o *por su cuenta*. Por contra, tiene la naturaleza de un acto de curación sólo, por así decirlo, secundariamente o por participación. La acción del potingue es principalmente una de (digamos) matar alguna bacteria. Ser un acto de curación sólo es para dicha acción una condición o cualidad sobreviniente, una modificación posterior.⁴ En realidad, *ser una medicina* sólo es para el potingue una condición sobreviniente, no *su* sustancia. La razón por la que estas modificaciones no pertenecen al potingue o a su acción sólo fortuitamente es que éste ha sido preparado y administrado bajo control del arte médico.

Por otro lado, que el acto sea una curación no es algo proporcionado a la

2. La cuestión de la especie moral de un acto de tomarse una medicina, o de curarse a uno mismo, es diferente; atañe al modo como el acto es algo deseable para el agente. Mi intención al centrarme en un ejemplo de distinción entre una especie física y una artificial perteneciente a un acto, en vez de en una distinción entre una especie física y una moral, es en parte su relativa simplicidad y en parte su utilidad para indicar que la distinción entre físico y moral no es una distinción entre lo que ocurre en el «mundo visible» y lo que ocurre en algún dominio «interno» de la voluntad.

3. Obviamente, alguien podría ingerir el mismo potingue y de este modo curarse, sin ninguna intención o expectativa de ese resultado; la curación podría ocurrir por casualidad. Pero entonces el acto de ingerir el potingue no tiene la naturaleza de una curación; i.e. su ser una curación no es parte de su sustancia. No es formalmente tomar una medicina.

4. Véase I-II, q. 18, a. 7 ad 1.

naturaleza de la poción, sino sólo al arte médico. No obstante, la poción es responsable de la verdadera ejecución de esa parte de la curación. Dicha parte deriva inmediatamente de la medicina, y sólo mediata o remotamente del doctor. Es decir, en términos tomistas, que la acción de la medicina, descrita como matar esa bacteria o como una curación, es un acto «exterior» del arte médico. Puede ser atribuido al arte médico, pero no como su fuente inmediata o próxima. Como explicamos en el capítulo anterior, los actos que proceden inmediatamente a partir de algún principio son llamados actos «elícitos» de éste; los que proceden del principio sólo por medio de otra cosa, actos que «elicit» de otra cosa, son actos «imperados» por éste, también llamados actos «exteriores», pues su fuente inmediata está «fuera» del principio. Un ejemplo de un acto puramente elícito del arte médico sería un diagnóstico o prescripción.

A. OBJETOS INDIRECTOS DE INTENCIÓN, Y LA ESPECIFICACIÓN DEL ACTO

1. *Objetos directos e indirectos de intención*

Para empezar, recordemos la noción de causalidad agente indirecta expuesta en el Capítulo 3, Sección E. Distinguimos entre varias formas de tal causalidad. La razón general por la que todas ellas son casos de causalidad indirecta es que una causa directa es concebida como algo cuya causación del efecto es autoexplicativa; esto es, algo que produce el efecto con su propia potencia e inclinación, y a lo que el efecto debe conformarse. Una causa directa es una que tiene intención de, i.e. tiende a, el efecto mismo, y no sólo a algo que el efecto acompaña.

Ahora bien, en el texto del comentario a la *Metafísica* que examinamos, vimos que Santo Tomás llama causas *per se* a las causas directas; a las indirectas, aquellas cuyo efecto relevante no es el objeto de la tendencia de la causa, las llama causas *per accidens*. Y lo hace tanto cuando se trata de una causa fortuita como de una causa con alguna suerte de orden necesario (o *ut in pluribus*) al efecto relevante.

Sin embargo, por el hecho mismo de que los últimos no son casos de causalidad fortuita, el Aquinate a veces habla del efecto en tales casos como resultado *per se* de la causa, o de la acción de la causa. Esto es, a veces usa *per se* como el inmediato opuesto de «fortuito». Tampoco es un mero equívoco con la expresión *per se*, pues evidentemente quiere decir que tales efectos no están *totalmente* al margen de la tendencia o intención de la causa.

«Causa *per accidens*» se dice de dos maneras: de una manera, por parte de la causa; de otra manera, por parte del efecto... Por parte del efecto, cuando tomamos algo accidentalmente unido al efecto... Y de esta manera, de la fortuna se dice que es causa *per accidens*, por el hecho de que algo está unido *per accidens* al efecto; por ejemplo, si el descubrimiento de un tesoro va unido *per accidens* al cavado de un hoyo. Pues así como un efecto *per se* de una causa natural es lo que se sigue según la exigencia de su forma, así el efecto de una causa actuando a propósito es lo que ocurre por la intención del agente; por ello todo lo que ocurre en el efecto al margen de la intención [del agente] es *per accidens*.

Y digo esto si lo que está al margen de la intención se sigue raramente [*ut in paucioribus*]; pues lo que siempre o frecuentemente va unido al efecto cae bajo la misma intención. Pues es una necedad decir que alguien tiene intención de algo y no quiere lo que frecuentemente o siempre va unido a ello.⁵

La penúltima frase de esta cita casi parece decir: lo que esta fuera de la intención del agente no siempre está fuera de su intención. En realidad significa que lo que no es un objeto directo o *per se* de la intención del agente todavía puede caer en cierto modo bajo la intención (si su unión al objeto *per se* no es fortuita). «A veces algo incidental acompaña al efecto principalmente intentado siempre o en general; y entonces lo que es incidental no está separado de la intención del agente.»⁶

Algo «principalmente intentado», o lo que yo llamaría un objeto *per se* de intención, es algo intentado *simpliciter*, tomado por sí mismo; algo cuya consecución *constituye* la satisfacción de una intención; algo en torno a lo cual la acción del agente es designada o formada. Esto puede o no ser algo buscado sólo por sí mismo. La diferencia aquí establecida no es entre fines intermedios

5. *Causa per accidens dicitur dupliciter: uno modo ex parte causae; alio modo ex parte effectus... Ex parte autem effectus, quando accipitur aliquid quod accidentaliter coniungitur effectui... Et hoc modo dicitur fortuna esse causa per accidens, ex eo quo effectui aliquid coniungitur per accidens; utpote si fossurae sepulcri adiungatur per accidens inventio thesauri. Sicut enim effectus per se causae naturalis est quod consequitur secundum exigentiam suae formae, ita effectus causae agentis a proposito est illud quod accidit ex intentione agentis: unde quidquid provenit in effectu praeter intentionem, est per accidens. Et hoc dico si id quod est praeter intentionem ut in paucioribus consequatur: quod enim vel semper vel ut frequenter coniungitur effectui, cadit sub eadem intentione. Stultum est enim dicere quod aliquis intendat aliquid, et non velit illud quod ut frequenter vel semper adiungitur (In II Phys. lec. viii, § 214). Véase también In VII Meta. lec. vi, § 1382, In XI Meta. lec. viii, § § 2269, 2284.*

6. *Aliquando accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis (De malo q. 1, a. 3 ad 15).*

y últimos,⁷ sino entre fines y sus acompañamientos. Lo que marca la diferencia es si es posible o no decir de la cosa, considerada sin adición ni calificación alguna, que es buscada. Puedo buscar tomarme la medicina sólo porque quiero salud, pero sigue siendo cierto que tomarme la medicina es en sí algo que busco, algo conforme a lo cual se forma algún movimiento mío.⁸

Ello no significa necesariamente algún otro movimiento mío que el tomarme la medicina. Puede significar simplemente que la forma de mi movimiento *es* la de tomarme la medicina. Esto es, tener intención de hacer algo no siempre implica querer hacer algo *más* para hacerlo. A veces se considera que Santo Tomás sostiene que sí. Pero lo que dice es que la intención es un acto de la voluntad respecto al fin, «como término de algo que se ordena a ese fin».⁹ El «algo que se ordena a ese fin» no tiene por qué ser una acción; puede ser simplemente un agente o potencia. El Aquinate sin duda habla tantas veces de ordenar alguna *cosa* a una acción, y ordenarse *uno mismo* a un fin.¹⁰

Un ejemplo de algo que (normalmente) no es un objeto directo de intención es el malestar que acompaña a la ingestión de alguna medicina. Sería incorrecto decir simplemente que aspiro al malestar. No determina la estructura de la acción con la que lo provocho. Sin embargo *es* un objeto que acom-

7. Véase arriba, p. 130.

8. Véase *De malo*, q. 2, a. 2 ad 8; Finnis, «Object and Intention», pp. 10-14.

9. I-II, q. 12, a. 1. ad 4. Donagan casi dice que tener intención de hacer algo siempre implica querer hacer algo más para hacerlo (*Choice*, p. 98).

10. Véase e.g. I-II, q. 17, arts. 1, 2; I-II, q. 89, a. 6. De aquí parece desprenderse alguna objeción a la observación de Wittgenstein: «Cuando levanto mi brazo “voluntariamente”, no me estoy sirviendo de un medio para producir el movimiento... Tampoco mi deseo es un medio semejante». (*Wenn ich meinem Arm «willkürlich» bewege, so bediene ich mich nicht eines Mittels, die Bewegung herbeizuführen... Auch mein Wunsch ist nicht ein solches Mittel: Investigaciones Filosóficas*, § 614.) La referencia a «mi deseo» sugiere que lo que entiende por «un medio» (*Mittel*) es algún acto distinto, y en este sentido probablemente tiene razón. Levantar el brazo, como esto suele entenderse, es un tipo de acto totalmente homogéneo; uno no toma antes alguna cosa distinta del brazo, haciéndole realizar un acto que uno considera diferente de levantar el brazo, para aplicarlo al brazo y producir el suceso ulterior de su levantamiento. Pero seguramente yo uso *alguna cosa* para que mi brazo se levante, por muy vaga que pueda ser mi comprensión de ésta; uso lo que llamo mi fuerza. Aquí podría objetarse que, según la doctrina tomista de la acción instrumental, el instrumento tiene algún acto propio a sí mismo, por medio del cual quien lo usa cumple su propio acto. Pero, para el Aquinate, la distinción entre el acto del instrumento y el del agente principal no siempre es una distinción entre sucesos individuales. Lo es principalmente entre formas o tipos de actos. Un instrumento de un cierto tipo cumple un acto de cierto tipo; al usarlo, el agente principal le hace cumplir un acto de este tipo *de un cierto modo*, un modo respecto al cual el instrumento, en sí mismo, sólo es indiferente o indefinido. Ahora bien, si tengo fuerza para levantar totalmente mi brazo, tengo fuerza para levantarlo cierta distancia; y como la distancia es divisible, la misma fuerza es la fuerza para levantarlo una parte de la distancia. Que lo levante toda la distancia que mi fuerza me permite o sólo una parte no lo determina mi fuerza. Quizás lo determine yo.

pañ a mi intención de tomar la medicina. Tengo intención de tomar una medicina que resulta produce malestar. Mi intención de tomar la medicina es algún tipo de tendencia u orden al malestar, aunque sólo en la medida en que es una tendencia a tomar la medicina. No hay tendencia distinta al malestar por derecho propio. Un ejemplo puramente físico es el del fuego calentando: el objeto propio o principal de su intención es la producción de calor, pero como eso es inseparable de la retirada de frío, eso también cae bajo la intención del fuego. En el Capítulo 3 vimos como esta suerte de eficacia implica un tipo de proporción indirecta entre el agente y el efecto.

Intentemos caracterizar con más precisión cómo tales objetos «caen bajo» la intención del agente. Según Santo Tomás «es una necesidad decir que alguien tiene intención de algo y no quiere lo que frecuentemente o siempre va unido a ello». «Necio» (*stultum*) es una palabra muy fuerte. ¿Es realmente *necio* decir que no quiero el malestar producido por la medicina? Sin duda lo encuentro repugnante y no lo deseo; después de todo, me encantaría que la medicina recuperase mi salud sin producir malestar. A mi parecer, si el Aquinate encuentra necio decir que el agente no quiere tales cosas, sólo puede estar tomando la expresión «no querer» (*non velle*) como equivalente de «querer que no» (*nolle*).¹¹ Aunque pueda no ser necio decir que la persona no quiere positivamente que tales cosas ocurran, sí lo es decir que quiere positivamente que no ocurran. A lo sumo, sólo puede tener una *velleitas*; *quisiera* que no ocurriesen, si eso fuese posible sin perder la cosa que quiere positivamente, e.g. tomar la medicina. Lo imposible, y necio, es decir que mientras tomo la medicina intencionadamente, y sabiendo que eso acarrea malestar, tengo intención de evitar el malestar. Mi intención de tomar la medicina me *impide* tener la intención de evitar el malestar: no puedo ser totalmente reticente a padecerlo.¹² (Naturalmente, ello implica que el malestar es, o se cree que es, totalmente inseparable de tomar la medicina. Si no, puedo obviamente tener la intención de separarlos.) El malestar «cae bajo» mi intención de tomar la medicina en este preciso sentido: la intención me impide intentar evitarlo. Por ello, aunque el objeto y efecto propio de la intención es tomar la medicina, la intención también se desborda, o extiende indirectamente, al malestar.

Señalemos también que sería terriblemente engañoso agrupar bajo el término genérico «intencional» lo indirectamente intencional con lo directa-

11. Reconoce un uso semejante para *non velle* en I-II, q. 6, a. 3 ad 2.

12. Cf. Finnis, «Intention and Side-Effects», p. 48: tales efectos son producidos «no inintencionadamente».

mente intencional. Lo indirectamente intencional es intencional sólo por analogía.¹³ Lo intencional *simpliciter* o sin matices es lo directamente intencional. Sólo lo directamente intencional aporta una *explicación* (como un fin o una razón) de la acción de uno mismo. Por ello Anscombe dice que los efectos concomitantes previstos de actos intencionales son voluntarios pero no intencionales; es razonable que diga esto. La noción de lo intencional que gobierna su discusión es precisamente la de algo que es una explicación de la acción que la encarna. John Finnis sugiere incluso sacarse de encima expresiones como «intención oblicua» y describir los efectos colaterales previstos sólo como «deliberados y no inintencionados».¹⁴ Con todo, como sea que se les llame, es importante ver que para tales cosas no ser inintencionadas no es una mera cuestión de hecho, algo que simplemente ocurre. No *pueden* ser inintencionadas, debido precisamente a la intención del agente.

2. Lo indirectamente intencional y la materia en las especies de acciones

Ahora bien, en algunos de los lugares donde el Aquinate dice que un efecto ajeno a la intención del agente resulta de la acción *per se*, también afirma explícitamente que lo que pertenece a algo *per se* corresponde en cierto modo a su especie. «Todo lo que se sigue *per se* de un pecado pertenece en cierto modo a la especie misma del pecado.»¹⁵ Ya hemos visto que en su doctrina general la especie de una acción está determinada por la intención del agente. Es pues obvio que no entiende que tales efectos *constituyan* la especie de la acción; la especie es tomada del objeto directo de la intención. Pero se siguen de la acción en conformidad con su especie. Ello parecería significar que, si no el efecto mismo, al menos algún principio suyo se incluye en el objeto directo de la intención. Esto es, una descripción plena del objeto di-

13. Este aspecto es debidamente resaltado por Duff, *Intention, Agency and Criminal Liability*, p. 27.

14. Anscombe, *Intención*, p. 89; Finnis, «Intention and Side-Effects», pp. 44-61. Véase también Bennett, *The Act Itself*, pp. 201-03. Poner en el mismo saco lo directa e indirectamente intencional es al menos la tendencia de la teoría de Bentham sobre la «intención oblicua», y también de la doctrina de Sidgwick según la cual todas las consecuencias previstas como ciertas o probables deben ser consideradas intencionales. (Sobre Bentham, véase Flannery, «Natural Law *mens rea* versus the Benthamite Tradition».) La única reserva que uno pueda tener sobre «deliberado» es que también puede significar algo como «obstinado», y por ello tiende a connotar mala voluntad; como debería quedar claro más adelante, la actual noción de «indirectamente intencional» no implica una mala voluntad. Eso lo implica otro tipo de intencionalidad indirecta.

15. *Quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem* (I-II, q. 73, a. 8). Véase I-II, q. 20, a. 5.

recto de la intención incluye algo que lo *conecta* con el efecto, aunque no incluya el efecto mismo. Aunque este «algo» no es idéntico al objeto, está no obstante «en» él. Es más bien como materia para el objeto.

El objeto directo de una intención es el fin que constituye la terminación de la acción que encarna esa intención. Es un fin porque tiene la forma de algún bien del agente (tanto si su bondad es la de un fin como la de un medio). Pero esta forma no es la totalidad del objeto directo de la intención; es más bien lo que los escolásticos llaman el objeto formal de la intención, la razón por la cual el objeto es un objeto. Como en el caso de las cosas físicas, lo que corresponde al objeto de la intención, y por tanto a la especie de la acción, es más que su forma o proporción al agente. El objeto es lo que *tiene* la forma o proporción. Como discutimos en el Capítulo 3, en el caso de las acciones que producen cambios, el objeto también incluye al paciente, a la cosa sobre la que se actúa, al sujeto en el que la forma es realizada.¹⁶ Pues el fin existe en el agente y, repitiendo lo dicho en el Capítulo 3, lo que él pretende es la *existencia* del fin. En otras palabras, aquello que recibe la acción, el paciente, contribuye a la especificación de la acción porque y en la medida que es un objeto directo de intención, al ser el sujeto en el que se realiza la forma conforme a la cual actúa el agente. Como el paciente se incluye en la especie de la acción, lo que se sigue del cumplimiento de tal acción en tal paciente también le pertenece según su especie.¹⁷

16. Debería ser obvio que aquí «materia» no significa necesariamente «cosa» física; consideremos la acción de cambiar la opinión de alguien. Por conveniencia, centro la discusión en las acciones transitivas (e intenciones para acciones transitivas), las que tienen auténticos «pacientes». En el caso de las acciones immanentes, todavía hay un objeto, algo a lo que se refiere la acción; pero es algo en el agente (cf. I, a. 56, a. 1; *In IX Meta.* lec. viii, § 1864-65), y no es cambiado por la acción. Sin embargo, tiene su propio contenido, y hace su propia contribución a la constitución de la acción. En esos casos «materia» se usa analógicamente, según la característica común de aquello a lo que algo es *aplicado*: alguna potencia, alguna forma de actividad, algún orden hacia un fin.

17. Para otros argumentos de peso véase Flannery, «What is Included in a Means to an End?»: al distinguir una acción de sus efectos colaterales, no es plausible llegar hasta el punto de reducir la acción a una mera descripción abstracta, expresando sólo formalmente cómo conduce a su objetivo. El ejemplo de Flannery es el de rediseñar una craneotomía, realizada en un feto para sacarlo de la madre, como un «estrechamiento del cráneo». (Obviamente Santo Tomás no considera este caso, pero sirve perfectamente para ilustrar su punto de vista.) Con esta descripción, el hecho de que el cráneo es *aplastado* puede ser presentado como un mero efecto colateral. Pero de hecho estrechar el cráneo, del modo que el cirujano lo intenta en tal caso, *es* aplastarlo. Es un estrechamiento *porque* es un aplastamiento; estrecha el cráneo aplastándolo. Ahora bien, creo que el punto de vista tomista nos permitiría suponer que el cirujano no busca la muerte del feto, no aplasta la cabeza *con el fin* de que el feto muera. Pero —también desde el punto de vista tomista— sea la que sea su aspiración *ulterior*, su acto está orientado a producir la cabeza aplastada de una persona inocente; y sin duda es en esta medida injusto. (Sobre la inocencia del

Por ejemplo, la producción de vapor, mediante la acción del fuego sobre el agua, es un efecto indirecto del fuego. La tendencia intrínseca del fuego no es producir vapor; un fuego que no produce vapor no es por ello algo frustrado o impedido en su acción. Hablando en sentido estricto, la acción del fuego no consiste en hervir el agua. Llamarlo una ebullición es nombrarlo según este efecto indirecto, la producción de vapor. Pero sí consiste en un calentamiento, y lo calentado es el agua; eso implica la producción de vapor. A su vez, eso significa que cuando el fuego es aplicado al agua, la tendencia del fuego a calentar conlleva una tendencia a calentar el agua, y una tendencia a producir vapor. Este no es el objeto de ninguna tendencia distinta en el fuego, sino un objeto que acompaña su tendencia a calentar, cuando lo calentado es agua.

La misma descripción es aplicable a acciones sobre ese tipo particular de paciente que es un instrumento. No todo efecto que un instrumento es apto para tener, una vez es aplicado a una materia dada por el agente principal, necesita contribuir a lo que el agente propiamente pretende al aplicarlo, o entrar en la especie de su acción. Sin embargo, los efectos que resultan de los hechos mismos de que el instrumento sea tal y tal cosa, que el agente pretende usar, y que el paciente sea tal y tal cosa, sobre la que el agente pretende actuar, también se siguen de la especie de la acción del agente, y caen de algún modo bajo su intención. El anterior ejemplo de la medicina es un caso de este tipo. Aunque la ingestión de la medicina no sea formalmente un acto de «crear malestar a uno mismo», *es* formalmente un acto de tomar *esa* medicina, y el malestar se sigue de tal acto. Otro ejemplo sería el de un hombre que usa la fuerza para defenderse de un agresor. Por su naturaleza misma, el uso de la fuerza sobre alguien puede resultar, y a veces resulta, en la muerte de la persona. Ahora bien, si al defenderse a sí mismo uno no aspira a la muerte del agresor, entonces, aunque el agresor muera no se trata formalmente de un acto de asesinato; pero *es* formalmente un acto de usar la fuerza sobre alguien, y esa es una

feto, véase más abajo n. 60.) Después de todo, el cráneo *pertenece* a la persona, y también la forma del cráneo. ¿Cuán injusto es? ¿Cuál es el valor de un cráneo intacto? La *vida* de la persona depende de ello. (Cf. I-II, q. 73, a. 8: *si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat; quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem*. Tal agravación puede llevar directamente a la gravedad de asesinato: II-II, q. 64, a. 8.) Obviamente, si la medicina descubriese un modo de reparar debidamente el cráneo después de aplastarlo, la situación sería diferente. El aplastamiento no sería entonces *todo* el tratamiento del cráneo (y de la persona a quien pertenece el cráneo) intentado por el cirujano, y en cualquier caso el «valor» de que el cráneo permaneciese intacto se vería considerablemente reducido.

suerte de acto a la que pertenece *per se* cierta *probabilidad* de muerte (si no la muerte misma).¹⁸ Hay algo letal, o algo en la dirección de lo letal al respecto.

Otra vez, es de suma importancia ver que llamar a estas cosas «indirectamente intencionales» significa que sería incorrecto decir, sin matización alguna, que son intencionales. Mejor dicho, sólo pueden ser *incluidas* en una descripción de lo que el agente pretende, teniendo algún principio en lo que pretende o teniendo algún orden hacia él. No son intencionales *secundum se* o *simpliciter* o *per se*, sino *secundum ordinem ad aliud*: según su orden hacia otra cosa.¹⁹ Este «otra cosa» es el objeto directo de la intención. La intención se extiende a ellas por medio de algo en el objeto.

Por ello la tendencia del fuego no es *simplesmente* consumir aire; tiende a reducir la cantidad de oxígeno en el ambiente, pero sólo en la medida en que eso acompaña a lo que el fuego tiende a hacer principalmente, que es quemar. Por ello su tendencia puede formularse como: una tendencia a quemar algo y, en esa medida, a reducir la cantidad de oxígeno. Asimismo, aunque el marino que tira la carga por la borda durante una tormenta para aligerar el barco pretende simplemente sacar la carga del barco (pero sólo como medio para salvar el barco), sin duda no pretende simplemente que la carga se hunda en el mar y sea irrecuperable. De hecho, haría todo lo posible para impedir este resultado —a falta de dejar el cargamento en el barco—. Si pretendiese simplemente eso, no esperaría a la tormenta (salvo quizás para tener un pretexto). Sin embargo, asumiendo que sabe que esto es lo que ocurrirá, una descripción completa de lo que simplemente pretende debería incluirlo. Pretende «tirar la carga fuera del barco y (como esto es lo que «fuera del barco» implica aquí, en su comprensión propia) al mar, para salvar el barco». Situar la caída al mar de la carga *completamente* al margen de la intención del marino sería como decir que éste era una causa fortuita de aquello; eso sería un contrasentido.

En resumen, tales cosas no sólo acompañan la *ejecución* de la aspiración del agente sino que, por medio del objeto de la aspiración, también acompañan a la aspiración misma. Y por esa razón, también pertenecen a la acción tomada precisamente como una acción, i.e. como procedente del agente. Esto

18. Por ello el tipo de resultado *praeter intentionem* que el Aquinate tiene en mente en su discusión sobre el asesinato en defensa propia (II-II, q. 64, a. 7) no es el tipo según el cual la muerte resulta *fortuitamente*. Matar a alguien fortuitamente se discute en el siguiente artículo. Habla sobre una acción que *per se* (i.e. no sólo en virtud de alguna circunstancia desconocida) puede producir la muerte del otro. Véase más abajo, Sección C.2.

19. Véase I-II, q. 78, a. 1 ad 2.

coincide de nuevo con las observaciones finales del Capítulo 2. La aspiración que una acción encarna es una aspiración a actuar. Por ello su descripción plena requiere más que las características que demuestran su adecuación o conformación al agente, aunque sean éstas las características principales y las que constituyen el corazón de la explicación de la existencia de la acción. Éstas son las que son «formales» en la especie del acto. Pero la descripción también requiere al menos esas características implicadas en la aspiración del agente a *hacer* lo que es adecuado o conforme a él; aunque, consideradas por sí mismas, dichas características le sean indiferentes o incluso repugnantes.

Una vez más, el principio rector es que la acción del agente está en el paciente. Pues la noción básica que subyace bajo el concepto de acción indirecta y no fortuita es la de los «contrarios». Llamamos contrarios a los objetos respecto a algún sujeto en el que son aptos para existir; su posesión de uno excluye su posesión del otro. Ahora bien, no hay nada imposible en querer, o desear, o en tener generalmente una cierta proporción con, contrarios. El marino puede desear salvar el barco y desear no perder la carga. De hecho, puede desear lanzar la carga y desear no perderla. No son contrarios en su deseo. Pero no dispone de ninguna acción que satisfaga uno de esos deseos sin frustrar el otro; pues para la *carga* es imposible ser lanzada y no ser perdida a la vez. Por ello es imposible para él pretender o aspirar a ambas cosas.²⁰ Aunque su intención de lanzar la carga no *consiste* en una intención de perder la carga, indirectamente se extiende a la pérdida. Ello se debe a que consiste en una intención de lanzar la carga. Pues la intención no es lo que determina ni lo que es lanzar la carga ni las circunstancias del lanzamiento.

3. Efectos indirectamente intencionales y la cualidad de la voluntad

Joseph Boyle encuentra anómalo que el Aquinate dijese en un lugar (SCG III, cap. 6, § 1907) que un marino «que tira la carga al mar por mor de seguridad no pretende el lanzamiento de la carga sino seguridad». Boyle insiste acertadamente en que la típica doctrina tomista de la intención llevaría a la conclusión de que «tirar la mercancía por la borda es el objeto [directo] de una intención; es un fin de cierto tipo. Uno debe aspirar lograrlo y debe luchar por lograrlo o usar medios para lograrlo».²¹ También es verdad que el

20. Véase Donagan, *Choice*, p. 50: lo que pretender algo añade a quererlo es una determinación para producirlo.

21. «*Praeter intentionem* in Aquinas», p. 65.

contexto del pasaje de la *Summa contra gentiles* da al menos la impresión de que Santo Tomás usa el término «intención» atípicamente, para referirse sólo a la aspiración a algo por sí mismo.

Pero Boyle también critica (en lo que toma por los propios principios tomistas) la comparación establecida entre el lanzamiento de la carga y la *desordinatio* que acompaña a un acto pecaminoso, como objetos de intención. Ahora bien, aunque sin lugar a dudas ambos casos difieren en varios aspectos, puede haber algo engañoso en obviar el modo en que *son* comparables.

Lo que está en cuestión es el estatuto del acto de lanzar la carga como objeto de intención. Entre las varias características de dicho acto, Boyle se ha centrado en una ligeramente diferente de la considerada por el Aquinate. Las dos características tienen relaciones diferentes con la intención del marino. Lo que el marino pretende directamente es (la característica boyleana de) tirar la carga *por la borda*, i.e. fuera del barco; necesita aligerar el barco. Pero como el barco está rodeado por el mar, su lanzamiento de la carga por la borda es simultáneamente un lanzamiento de ésta *al mar* (característica tomista); eso *no* es algo que el marino pretende o intenta ocasionar, salvo indirectamente. Eso es importante porque significa que los resultados no directamente intencionales puede considerarse que de algún modo caen bajo la intención de uno aunque no sea culpable de ellos. (Boyle parece asumir que no pueden; por ello rechaza la comparación con la *deordinatio* de un acto pecaminoso.) El marino sin duda no debe ser culpado de la pérdida de la carga; todo lo contrario. Un hombre puede ser responsable de algún resultado genéricamente malo sin tener mala voluntad (véase más abajo, Sección B.3). Puede incluso ser la prueba de la rectitud de su voluntad.

La diferencia entre la pérdida de la carga y la *deordinatio* de un acto pecaminoso no es que lo último sea indirectamente intencional, según la actual comprensión de «indirectamente intencional», mientras lo primero no lo es; es que la pérdida de la carga no es algo que uno siempre debería *pretender evitar*, mientras la *deordinatio* sí lo es. El sentido presente de «indirectamente intencional» es simplemente este: lo que la intención de uno le impide *pretender evitar*. Sin embargo, también hay otro sentido de «indirectamente intencional». La *deordinatio* del pecado también es algo que el pecador *no* pretende evitar, cuando podría y debería pretenderlo. En *este* sentido, la *deordinatio* es indirectamente intencional, mientras la pérdida de la carga no lo es. Explicaré este otro sentido con más detalle en la Sección C.

B. LA «DIFUSIVIDAD» Y NO DIVISIBILIDAD DE LA INTENCIÓN

1. *Las tesis de Chisholm*

La anterior exposición de los objetos indirectos de intención parece corresponder a lo que Chisholm llama los principios de la «difusividad» y «no divisibilidad» de la intención. El principio de la difusividad de la intención es que si alguien pretende p , sabiendo que p implica q , entonces pretende la conjunción de p y q . Por ejemplo, si un hombre pretende largarse en un coche aparcado en los alrededores, sabiendo que pertenece a otro, entonces pretende esto: largarse en un coche aparcado en los alrededores que pertenece a otro. El principio de la no divisibilidad de la intención es que si alguien pretende la conjunción de p y q , no pretende necesariamente la q por sí misma. El hombre puede no pretender sólo esto: largarse en un coche que pertenece a otro.²²

Esto es, puede no estar haciendo lo que hace para privar a otro de un coche, sino sólo porque le brindará el medio más rápido para llegar a su destino. Encontramos de nuevo la diferencia entre objetos directos e indirectos de intención: sólo los primeros son explicaciones de la acción que satisface la intención. Pero a pesar de esta diferencia, si el hombre sabe que el coche pertenece a otra persona, sería ridículo decir que pretende positivamente no largarse en el coche de otro.

Este punto es sutil. Muchos autores disienten del principio de la difusividad de intención.²³ Donagan, siguiendo a Bratman pero sin dirigirse explícitamente a Chisholm, usa este ejemplo: «si pretendes correr un maratón y crees que por eso desgastarás tus zapatillas de deporte, no se sigue de ningún modo que pretendes desgastar tus zapatillas».²⁴ Este ejemplo es similar al utilizado por Santo Tomás. «Si alguien se moja los pies frecuentemente o siempre que pasa por un sitio húmedo, entonces, aun asumiendo que no pretende eso, no puede decirse que es por [mala] suerte.»²⁵ Pero lo que el Aquinate entiende es que aunque no pretende simplemente mojarse los pies, eso todavía cae bajo su intención. Los críticos de Chisholm parecen ignorar el otro principio, la no divisibilidad de la inten-

22. «The Structure of Intention».

23. Véase e.g. Boyle y Sullivan, «The Diffusiveness of Intention Principle: a Counter example»; Pitcher, «“In Intending” and Side Effects».

24. *Choice*, p. 106.

25. *In III Phys.* lec. viii, § 215.

ción.²⁶ Cuando se toma junto a éste, el principio de difusividad de la intención resulta encajar muy bien en la doctrina según la cual las acciones son individuos, i.e. según la cual una misma acción puede admitir varias descripciones verdaderas cuya combinación es lógicamente contingente.

La tesis de las acciones como individuos ha sido debatida acaloradamente por filósofos analíticos. Sus defensores la han presentado en varias versiones, algunas más radicales que otras. La de Davidson es una de las mejor conocidas, y también una de las más radicales. Al argumentar sobre fundamentos de la semántica formal (hace hincapié en la modificación adverbial), parece sostener que las acciones deben ser consideradas sujetos irreductibles.²⁷ Esto es, por ejemplo, que las frases que postulan sustancias individuales —personas o cosas— y predicar verbos de acción de éstas (paseó, golpeó) no pueden ser analizadas exitosamente a menos que también se postulen sujetos de acción individuales (un paseo, un golpe). Donagan parece sostener una versión similarmente radical de la tesis. Su motivo es la necesidad de dar cuenta de la relación entre cosas y tiempo.²⁸ (Eso también sería un ejemplo de modificación adverbial, pero el argumento de Donagan no es semántico.) Por otro lado, Anscombe, quien también sostiene esta tesis, sólo parece querer decir que no hay nada *incorrecto* en tratar las acciones como individuos, e indicar su utilidad como medio de expresar cosas tales como el hecho de que las acciones conllevan más y más descripciones a medida que sus resultados se despliegan, «sin esfuerzo ulterior» por parte del agente.²⁹ Tiene dudas sobre la línea argumental de Davidson,³⁰ y no parece insistir en la «irreductibilidad» de la acción individual. Afortunadamente no necesitamos adentrarnos en el meollo del debate. El magistral tratamiento de Jonathan Bennett lo convierte en una cuestión mucho menos ardua. La conclusión parece ser que hablar de acciones individuales puede ser útil, pero no es indispensable.³¹

Santo Tomás sin duda considera útil hablar de acciones como individuos. Eso queda patente en su discusión de las «circunstancias» (I-II, q. 7). Las cir-

26. Por ello Boyle («*Praeter intentionem* in Aquinas», p. 649 y Boyle y Sullivan, «The Diffusiveness of Intention Principle») identifica la postura de Chisholm con la de Sidgwick, para quien un hombre pretende todos los resultados previstos de todo lo que hace intencionalmente. Pero las posturas no son iguales, sino que la de Chisholm parece ser mucho más como la del mismo Boyle. Lo que Boyle quiere decir es que no todos los resultados previstos son *directamente* intencionales. Pero asume que al menos son intencionales *indirectamente*; véase «*Praeter intentionem* in Aquinas», pp. 657-60. Cf. más abajo, Sección B.3.

27. Véase, *inter alia*, la mayoría de los ensayos de su *Essays on Actions and Events*.

28. Véase Capítulo 2, n. 73.

29. Véase especialmente su «Under a Description». Sobre «sin esfuerzo ulterior», véase arriba, p. 75.

30. «Under a Description», pp. 216-19.

31. Véase Bennet, *Events and their Names*, *passim*.

cunstancias son, por así decirlo, «accidentes» de acciones. Gracias a ellas una misma acción puede adoptar varios nombres. Por ejemplo, una ablución también puede ser un calentamiento o un enfriamiento, y una curación o un daño.³² Con todo, Santo Tomás no hace de las acciones individuales sujetos irreductibles; las acciones también son accidentes. Los únicos sujetos irreductibles son sustancias individuales. Las circunstancias no son realmente «inherentes» a las acciones, sino a las sustancias. Son accidentes de acciones en el sentido de que acompañan a acciones en el mismo sujeto.³³

Particularmente interesante es su explicación de por qué las circunstancias pueden entrar en el tratamiento científico de la acción. Una objeción a tal tratamiento es que las circunstancias son accidentes, y que no hay ciencia del ser accidental. Su réplica es que no todos los accidentes que acompañan a una acción en un sujeto tienen la naturaleza de circunstancias, sino sólo los que de algún modo «tocan» la acción o tienen algún «orden» hacia ella; éstos son los accidentes *per se* de las acciones, para distinguirlos de los accidentes *per accidens* que caen al margen de la ciencia.³⁴ Lo que cae al margen de la ciencia es lo «accidental» en el sentido de lo que es fortuito. La expresión *per se* es obviamente la misma que Santo Tomás usaba para distinguir entre efectos fortuitos y no fortuitos de la acción; los últimos tienen un cierto orden, necesario o *ut in pluribus* a la acción, y por ello en cierto modo le pertenecen *per se*. Y, claró está, el Aquinate sostiene que las circunstancias pueden afectar a la bondad o maldad moral de una acción, incluso cuando no otorgan su especie a la acción, i.e. no constituyen condiciones intrínsecas al objeto mismo de la acción. Éste no podría ser el caso si las circunstancias no cayesen en cierto modo bajo la voluntad e intención del agente. Pues no serían accidentes *per se* de la acción, sino sólo *per accidens*. «En las cosas que son hechas por un fin» —como son todas las acciones voluntarias— «se llama *per se* a lo que se ha pretendido, y *per accidens* a lo que está al margen de la intención.»³⁵

2. Las tesis de Chisholm y las acciones individuales

Si un hombre pretende una acción que es correr un maratón, y si sabe que esa misma acción será una de la que resulten zapatillas desgastadas, en-

32. I-II, q. 7, a. 3 ad 3.

33. I-II, q. 7, a. 1 ad 2 y 3.

34. I-II, q. 7, a. 2, obj. 2 y réplica; cf. I-II, q. 18, a. 3 ad 2.

35. *In his autem quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est praeter intentionem* (II-II, q. 59, a. 2).

tonces es difícil rehuir la conclusión de que el desgaste de las zapatillas también cae bajo su intención. Pues lo que pretende es una acción, no una descripción o característica de una acción, ni siquiera «una acción bajo tal y tal descripción». ³⁶ La acción es intencional bajo todas las descripciones que espera sean ciertas de ella, aunque no la pretende *debido a* todas esas descripciones. Puede pretenderlo *a pesar* de algunas de ellas. La idea puede ser expresada de este modo: si preguntas a ese hombre «¿acaso no eres consciente de que al correr el maratón también estarás desgastando tus zapatillas?», y dice «sí», entonces si preguntas «¿pero piensas hacerlo de todos modos?» puede responder sinceramente «no» sólo renunciando a la intención de correr el maratón.

En términos del esquema tomista de los momentos típicos en la génesis de un acto completamente voluntario, puesto que el desgaste de las zapatillas cae indirectamente bajo la intención del hombre, también cae indirectamente bajo su consentimiento, preferencia y elección. Esto quizás contribuya a clarificar la cuestión, pues fácilmente hablamos de consentir y elegir cosas que repugnan a nuestras voluntades, e.g. «el mal menor». (Con todo, obviamente, la elección es sólo indirectamente del mal; se elige en virtud de ser «menor».) El corredor acepta el hecho de que las zapatillas se desgastarán, pues sigue con su aceptación del proyecto de correr el maratón; prefiere que sus zapatillas se gasten a no correr el maratón. Como pretende correr el maratón sabiendo que sus zapatillas se desgastarán, elige desgastarlas —no por el hecho mismo, sino por su necesaria conexión con la carrera—. ³⁷ Pero una vez descubrimos y elegimos algo para la satisfacción de la intención, también cae bajo la intención, del mismo modo como cae bajo la elección. ³⁸

36. Decir esto, que el objeto de su intención es el acto bajo tal y tal descripción, es equivocar la gramática de la expresión «bajo una descripción». El modo correcto de expresarlo sería: es bajo tal y tal descripción que el acto es el objeto de su intención. Véase Anscombe, «Under a Description», p. 208.

37. No todo objeto de elección, no todo lo deseado *propter finem* es necesariamente conducente al fin (el sentido normal de «medio»). Para que una cosa caiga bajo una elección, basta con que (el agente crea que) el fin no puede ser alcanzado a menos que esta otra cosa sea ocasionada. La naturaleza de la conexión entre ambas cosas no importa. Lejos de conducir *per se* a un fin, lo que es elegido puede de hecho oponérsele bastante; como cuando un alpinista hace deliberadamente algo que pone su vida en peligro para salvar su vida. Elige tomar el riesgo.

38. Véase I-II, q. 12, a. 4. El principio es: *idem autem actus cadit super obiectum et super rationem obiecti*, el mismo acto se refiere al objeto y la razón del objeto. Hart plantea acertadamente la cuestión. En «Problems of the Philosophy of Law», pp. 97-98, señala que, en jurisprudencia, se considera que un hombre pretendió todas las consecuencias previstas de su conducta, tanto si las buscó como si no. Pues, según dice, la cuestión es si en el momento de actuar el agente tuvo (i.e. pudo haber hecho) «una elección de si estas consecuencias iban o no a ocurrir»

El principio de la difusividad de la intención no significa que todos los efectos previstos sean intentados directamente. Tampoco significa que todas las acciones intencionales sean directamente intencionales bajo cada una de sus descripciones conocidas *tomadas aisladamente* o, como dicen los escolásticos «reduplicadamente» (tomando la descripción dos veces, con *qua* o su equivalente introduciendo el segundo caso). Supongamos por ejemplo que alguien pretende correr un maratón, sabe que tal acción también será un desgastamiento de sus zapatillas pero no aspira a desgastar sus zapatillas. En este caso la acción propuesta no es, *qua* un desgastamiento de sus zapatillas, objeto directo de su intención. Pero el principio significa que la acción propuesta tomada *concretamente*, como el *sujeto* de todas sus descripciones conocidas, es directamente intencional. El *compuesto* de sus descripciones conocidas es directamente intencional. *Qua* un «correr un maratón y un desgastamiento de zapatillas», la acción *es* directamente intencional, aunque es intencional sólo porque es correr un maratón. «Correr un maratón» sólo expresa el objeto formal de la intención del agente. Esto también significa que aunque no pretende directamente desgastar sus zapatillas, pretende directamente una acción que es un desgastamiento de sus zapatillas.³⁹

O casi. Una posible objeción a esta descripción es que los resultados previstos pero no directamente intencionales no constituyen ni forman parte alguna de la satisfacción de la intención del agente. Esto es, suponiendo que lo que buscaba directamente tuviese lugar, la ausencia de otros resultados que esperaba no significa en absoluto que su aspiración fuese frustrada, total o incluso parcialmente.⁴⁰ Que no tengan lugar puede ser de hecho un alivio para él. Presumiblemente, decir que algo es directamente intencional significa al menos que constituye todo o parte de la satisfacción de una intención.

La respuesta a esto parecería basarse en la distinción entre descripciones

(p. 98). El concepto de elección aquí operativo es establecido por J. L. Austin en su descripción de lo que es actuar deliberadamente: «actúo *deliberadamente* cuando he deliberado —lo que significa que me he parado para preguntarme “¿debo o no debo?”—, he decidido hacer X, y lo he hecho» («Three Ways of Spilling Ink», en *Philosophical Papers*, p. 286).

39. Para un ejemplo de estudio de los efectos de la «reduplicación» de una descripción de un sujeto en predicados, véase III, q. 16, arts. 9-12. La noción de predicación reduplicativa está conectada con la distinción que los filósofos analíticos hacen entre funciones «intensionales» y «extensionales», distinción importante para el análisis de la acción intencional ofrecido por Davidson, Anscombe, Donagan y otros. Véase más abajo, Sección D.

40. Véase *De malo*, q. 2, a. 6 obj. 6: *voluntas non fertur super circumstantiam; sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum non curat de consecratione*. La respuesta asume el hecho de que al ladrón no le «preocupa» que el vaso esté consagrado, pues esto no es lo que su voluntad anhela *principaliter* —se llevaría el vaso igual aunque no estuviese consagrado—. Pero Santo Tomás insiste en que su voluntad *fertur super rem sacram ex consequenti; magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere*.

que son ciertas de una acción según lo que es intrínseca a ésta y las que son ciertas según algo extrínseco. En el anterior ejemplo, la acción de la persona no consiste en desgastar sus zapatillas. La acción no se completa en el desgastamiento de las zapatillas. Dicho resultado es extrínseco a la misma. Lo que sin embargo *no* es extrínseco a la acción es ser una acción que el hombre *espera* tendrá ese resultado. Y la realización de una acción que espera tendrá ese resultado *es* esencial a, o más bien es, la satisfacción de su intención.

La objeción es instructiva de dos maneras. Primero, muestra que no es el caso que el compuesto de una acción intencional y todos sus resultados previstos sea algo directamente intencional. Deberíamos decir más bien que algo directamente intencional es directamente intentado bajo el compuesto de todas las descripciones que el agente le atribuye. Segundo, muestra que no todas las descripciones de una acción que caen dentro de la intención del agente lo hacen como cosas que pretende hacer verdaderas de su acción. Algunas sólo lo hacen como cosas que espera sean verdaderas de lo que pretende. Por ello, hablando con propiedad, caen dentro de lo que pretende directamente precisamente como objetos de su expectativa.⁴¹ Si la intención es satisfecha, habrá realizado una acción que es verdaderamente descrita como una que esperaba tuviese esas descripciones. Eso hace posible evaluar su acción relativa a esas descripciones aunque resulten ser falsas, i.e. aunque los resultados esperados no ocurran, sin privarle por ello de su innegable responsabilidad por esos resultados, si ocurren.

3. Efectos colaterales no fortuitos y responsabilidad

Como insiste Boyle, los efectos colaterales previstos no pueden ser ajenos a la intención del agente de un modo tal que éste deje de ser responsable de ellos o ya no se le puedan imputar.⁴² En puridad, un hombre no puede ser excusado de producir tales resultados. Excusar es retirar la acusación; es juzgar que el acto o resultado en cuestión no puede ser imputado al excusado.⁴³ Si el acto es imputable, entonces él es responsable del acto; i.e. responde de éste, se le puede pedir que lo explique, preguntarle *por qué* lo hizo. Por esta misma razón, tales resultados deben caer en cierto modo dentro de su intención. El principio de difusividad significa simplemente que la pregunta «¿por

41. Esto es, su expectativa de lo que será verdadero si su intención es satisfecha. Puede no tener muchas expectativas de satisfacerla.

42. Véase su «Toward Understanding the Principle of Double Effect».

43. Véase J. L. Austin, «Una Plea for Excuses», en *Philosophical Papers*, p. 176.

qué?» es aplicable a la producción de tales resultados. Pero obviamente, la explicación del agente, en términos de su fin y de las circunstancias (conocidas) de su acción, i.e. en términos de las *razones* de su acción, también pueden darle perfectamente una *justificación* de dichos resultados.⁴⁴ Le pueden *exculpar*. La cuestión es simplemente que esta explicación y justificación de los resultados por medio de un fin no tendría sentido si estos resultados no fuesen de algún modo intencionales, producidos «en virtud de» el fin, aunque quizás no como intrínsecamente conducentes a éste.⁴⁵

Sin embargo, si todo lo demás es igual, el hecho de que no hayas ansiado directamente algún resultado previsto te hace menos responsable de éste que si lo hubieses ansiado. No estás tan determinado a producirlo como quien lo ansía directamente.⁴⁶

De acuerdo con la distinción general entre causalidad directa e indirecta, eso significa que eres una causa de ello en menor grado. Este es un aspecto importante. Significa que la distinción entre resultados intencionales y meramente previstos, o entre resultados que especifican mi acción y los que sólo se siguen de ésta según su especie, es una distinción que refleja la medida en la que uno ha hecho que el ocasionamiento de estos resultados sea seguro.

Consideremos la frecuente objeción al significado moral de si un resultado (e.g. la muerte de alguien) es directo o indirecto. Si lo que haces le mata de todos modos, ¿qué diferencia supone que aspirases o no a su muerte misma? Supone al menos esta diferencia: si no ansiabas su muerte misma, entonces, dado que lograste ocasionar lo que ansiabas, no te importará si ocurre algo que después de todo impide su muerte.⁴⁷ Esto es, aunque su muerte sea un resulta-

44. O puede que no. Como dice Davidson, «cuando hablamos de razones de este modo, no exigimos que las razones sean buenas» («Intending», en *Essays on Actions and Events*, p. 83).

45. Véase más arriba, n. 37. Sobre la distinción entre excusa y justificación, véase d'Arcy, *Human Acts*, p. 172. Aquí la idea es la misma que subyace bajo la distinción aristotélica entre las dos maneras como lo que uno hace puede ser «compelido» (*Ética Nicomáquea* III, cap. 1): una es mediante la fuerza física, la otra por el miedo a un mal que resultaría de no hacerlo. Sólo la primera suprime la voluntariedad. Lo que se hace por miedo aún es voluntario; puede llamarse «compelido» sólo (1) en el sentido de que considerado *por sí mismo* va contra la propia voluntad, y (2) en la medida en que que hacerlo en esas circunstancias es «comprensible». (Esto, podemos decir, puede ser tanto porque el peligro es tal que justifica la acción, i.e. disculpa al agente, o porque el miedo producido es demasiado fuerte como para superarlo, i.e. hace al agente perdonable.) Por ello Aristóteles puede decir que algunos actos son tan nefandos que nada puede «compelirnos» a hacerlos.

46. Como señala Hart («Problems of the Philosophy of Law», p. 98), cuando examina el mero hecho de la imputabilidad de un daño, la ley no considera lo que el acusado ansiaba, pero considera si ansiaba el daño cuando juzga la gravedad del delito.

47. Véase arriba, n. 40.

do casi seguro de tu éxito en lo que haces, tú no eres quien hace que sea seguro. De las cosas que pueden ocurrir para frustrar el asesinato de alguien, al menos algunas son cosas que alguien determinado a asesinarlo tendrá en consideración e intentará impedir, mientras quien no tenga esa aspiración no lo hará. En cualquier caso, su muerte no puede ser tan segura, *suponiendo que satisfagas tu aspiración*, como sería si *fuese* tu aspiración, suponiendo de nuevo que satisfagas tu aspiración. La seguridad de que obtengas lo que ansías, si obtienes lo que ansías, es claramente mayor que la seguridad del acaecimiento de algo que no es lo que ansías, si obtienes lo que ansías. Sin embargo, esta diferencia, que sólo es de grado de seguridad, quizás no sea muy significativa moralmente. En cualquier caso, el hecho de que no aspire directamente a la muerte de alguien no implica que, hagas lo que hagas, no serás culpable de asesinato.⁴⁸

La discusión de Chisholm se limita a los agentes voluntarios, y sólo concierne a los acompañamientos *que se creían* de lo que el agente propiamente pretende. Pero aún asumiendo que las creencias son verdaderas, dichos acompañamientos pueden ser sólo una porción de lo que se sigue de la naturaleza de lo que el agente pretende. No obstante, para el Aquinate todo lo de esta suerte, todo lo que natural o generalmente acompaña a lo que el agente pretende, cae bajo su intención. No importa si lo tuvo en cuenta, o incluso si supo de ello.⁴⁹

Eso se debe en parte a que para caer indirectamente bajo mi intención no es necesario que yo tuviese alguna aprehensión o creencia distinta sobre ellos; pues no hay intención *distinta* de ellos. Por ejemplo, aunque levantar mi brazo suele ir acompañado de una multitud de cambios dentro de mi brazo de los que no tengo (ni puedo esperar tener) una comprensión clara, éstos se incluyen en mi intención de levantar mi brazo.

Además, esta afirmación se basa en parte en el hecho de que lo que está en juego es lo que se sigue de la naturaleza de lo que pretendo. Esto es lo mismo que lo que se sigue de la naturaleza de lo que realmente hago, a menos que lo que realmente hago es lo que pretendo. No es por tanto una cuestión de lo que generalmente se sigue según las verdaderas circunstancias del caso, e.g. la verdadera condición de aquello sobre lo que actúo, sobre lo que puedo haber sido ignorante o inexacto. Sólo lo que creo que constituye las circunstancias de mi acción puede entrar en el objeto propio de mi intención. Además, conviene limitar la cuestión a lo que *generalmente* se sigue de la naturaleza de lo que pretendo, y no extenderlo a cosas que lo que pretendo sólo hace posibles o un poco más probables. Cuando un hombre hace algo sabien-

48. Véase más abajo, Sección C.2.

49. Véase I-II, q. 20, a. 5; q. 73, a. 8.

do que eso implica algún tipo de riesgo, lo que debe caer bajo su intención sólo es el riesgo, no necesariamente la cosa arriesgada.

Respecto a una falsa creencia en que algo generalmente se sigue de lo que pretendo, la cuestión es que la afirmación tomista sobre lo que se sigue de la naturaleza de lo que uno pretende sólo alude a lo que debe *incluirse* en mi intención; no excluye cosas que no se siguen verdaderamente de lo que espero del posible alcance de mi intención.⁵⁰

Finalmente, respecto a la falsa creencia en que algo *no* se sigue generalmente de la naturaleza de lo que pretendo, o a la ignorancia de que sigue, hay dos posibilidades. Una es que el error o ignorancia mismo se incluya en mi intención como algo que podría superar si quisiese.⁵¹ La otra es que no podría superarlo. En este caso, podría o no disuadirme de actuar si tuviese constancia de ello. Si no lo hiciese (e.g. uno de los cambios en mi brazo cuando lo levanto), entonces podría estar incluido en mi intención como algo que caería bajo mi intención si supiese de ello. Si lo hiciese, entonces la acción se realizaría por ignorancia y sería, sencillamente, contraria a mi intención; por eso de lo que se sigue de *su* naturaleza no puede decirse necesariamente que se siga de la naturaleza de lo que pretendo. No tiene la naturaleza de lo que pretendo, salvo matizadamente.

Dos observaciones para acompañar este último punto. Primera, decir que mi acción es contraria a mi intención, en virtud de alguna característica que ignoro, no significa que deba haber pensado en las acciones con tal característica y decidido evitarlas. Sólo significa que la acción debe ser repugnante para mi aspiración «global».⁵² Segunda, el hecho de que mi acción sea sencillamente contraria a mi intención no significa que todo al respecto sea contrario a mi intención. De hecho, debe haber algo al respecto que se ajuste a mi intención si yo (no sólo alguna parte de mí) voy a ser llamado el agente de ello. Significa que la acción en su conjunto es contraria a mi intención. Pero todavía puedo ser considerado responsable de todo al respecto que no es contrario a mi intención.⁵³

50. Por otro lado, cosas que no se siguen de la naturaleza de una acción, y se sabe que no siguen de ésta, no caen necesariamente bajo la intención del agente, aunque tengan lugar y *sepa* que tendrán lugar. En modo alguno ha hecho que ocurran. Caerían bajo su intención sólo si pudiese y debiese haber intentado impedirlos y no lo hizo. Véase I-II, q. 79, a. 1., cuerpo y ad 2; también más abajo, pp. 267-69.

51. Véase I-II, q. 6, a. 8, junto a II-II, q. 64, a. 8.

52. Wittgenstein nos es aquí de mucha utilidad, con su analogía entre lo que uno pretende hacer y lo que uno quiere decir (*Investigaciones Filosóficas*, § § 633-93); véase esp. § 692, donde señala que «querer decir» algo no significa «pensar en ello». Véase D'Arcy, pp. 128-29.

53. Véase más abajo, Sección D.2, sobre cosas realizadas por ignorancia.

C. EL MAL COMO *PRAETER INTENTIONEM*

1. *Mal indirectamente intencional*

La noción de objetos indirectos de intención es de particular importancia en la exposición tomista de las causas del mal (*malum*). Siguiendo al pseudo-Dionisio, el Aquinate sostiene que un mal efecto siempre es *praeter intentionem*, «fuera de la intención» del agente que lo causa. Pero al margen de lo que eso signifique para el pseudo-Dionisio, para el Aquinate sin duda no significa que un agente no pueda en modo alguno aspirar a algo malo. De hecho, en la medida en que *malum* es tomado concretamente como «algo malo», ni siquiera sostiene que un agente no pueda aspirar *directamente* a ello. Lo que más bien no puede ser aspirado directamente es la maldad misma de algo malo. La descripción según la cual es algo malo no puede ser una bajo la cual sea directamente intencional. La maldad de algo malo es su falta de alguna perfección o bien. La mera falta de algún bien no puede ser intencional *per se*, por la simple razón de que no puede ser buena, apta para ser deseada, *per se*.⁵⁴ Si es deseada e intencional, sólo es indirectamente, en virtud de algún bien que la acompaña. Pero sin duda puede ser intencional de este modo.⁵⁵ La

54. Por ello en SCG cap. 6, § 1907, y en I, q. 19, a. 9, el Aquinate toma «intención» como aspirar a algo directamente. Véase los *quasi per accidens* y *per se intentam* en I, q. 49, a. 2. La idea en I, q. 19, a. 9 y q. 49, arts. 1 y 2 es que el mal no puede ser deseado o intencional salvo si acompaña a algo deseado o intencional.

55. Por el mismo motivo, puede ser consentido y elegido. De la doctrina según la cual el mal siempre es *praeter intentionem* a veces se piensa que no da una adecuada representación de algunas formas de mal, por ejemplo la malicia. Santo Tomás sin duda piensa que existe algo como la malicia; la define como «elegir a sabiendas mal (espiritual)», tomando «mal» en sentido *abstracto* —la privación misma de algún bien (espiritual): I-II, q. 78, a. 1—. (Por ello parece incorrecto decir que SCG III, cap. 6 sea el único texto donde el Aquinate sugiere «que cree que lo que es formalmente malo (y por ello *praeter intentionem*) es el objeto de un acto de elección»: Boyle, «*Praeter intentionem* in Aquinas», p. 655, n. 28). Lo que Santo Tomás niega es que incluso el hombre malicioso elija el mal por la simple razón de que es mal o elija el mal por sí mismo. Puede pretender directamente alguna cosa concreta que crea plenamente que es mala, y puede incluso formar una preferencia explícita para abrazar el mal de ésta en vez de abstenerse de la perfección y bondad que todavía tiene. Pero aquello a lo que aspira principalmente es la perfección en la cosa, y si es realmente cierto que conoce el mal de ésta (no sólo que otros lo llaman mal), entonces todavía *desea* que pudiese disfrutar del bien de la misma sin temer que abrazar también el mal. O, puede *desear* que pudiese encontrar el mal deseable por sí mismo, desear que el mismo ser mal lo hiciese bueno. Pero para desear eso, incluso el Satán de Milton debe llamarlo «bueno».

misma realización de un bien puede conllevar, a veces inevitablemente, la falta de algún otro bien.⁵⁶

De acuerdo con la discusión de la causalidad indirecta en el Capítulo 3, Santo Tomás parece concebir dos modos en los que eso es posible: según la causalidad *per removens prohibens* (o causalidad que puede ser asimilada a ésta), y según la causalidad de un obstáculo, causando que algo no exista o no ocurra. En el primer modo, la cosa mala es una ocurrencia o resultado positivo. Eso a su vez puede ser algo indirectamente intencional de dos maneras. De una manera, lo que el agente propiamente pretende producir puede haber conllevado, de forma necesaria o general (i.e. previsible), algún resultado malo; ya sea removiendo un obstáculo a ello, como aportando alguna condición necesaria o disponiendo algo para ello. Sin embargo, no el hecho de que algo genéricamente malo acompañe a una acción, según su especie, no significa que la acción misma sea mala según su especie. Depende de la relación entre la acción, según su especie, y el bien propio del agente. Esto es, depende de si realizar tal acción es un desorden para el agente; o, si se prefiere, de si el mal en cuestión hace que la acción sea, respecto al agente, mal sin condiciones o mal sólo en un aspecto particular.

Como el mal no puede ser el objeto propio de intención o aspiración alguna, no puede constituir el término principal según el cual una acción es especificada. El Aquinate insiste repetidamente en este aspecto. Sin embargo, en la medida en que el mal todavía puede caer de algún modo bajo la intención del agente, puede corresponder a su acción según su especie. Corresponde a la especie de la acción por estar unido, no fortuitamente, al bien que propiamente especifica la acción. Generalmente eso es porque se sigue del ejercicio de la acción en la materia en la que el agente pretende realizar el objeto propio de la acción. La materia también es principio de la especificación de la acción. Por ello Santo Tomás distingue dos cosas que pertenecen a la noción de pecado: un acto voluntario, y un desorden en éste, a saber, una desviación de la ley de

56. Incluso cuando un mal, en sentido abstracto (privación), acompaña a algún bien inevitablemente, tal que en cierto modo es necesario para alcanzar ese bien, sólo es necesario indirectamente. Esto es, la mera falta de alguna perfección no es, por sí misma, algo conducente a la posesión de otra; lo directamente conducente a eso es la capacidad para ello en el sujeto de la perfección. Pero a veces la posesión de una perfección es un obstáculo para ejercer la capacidad de poseer otra. De ahí que la remoción de una perfección sea necesaria, no por el mero hecho de ser tal remoción, sino porque es idéntica a la liberación del sujeto para otra perfección. La privación de un bien es una causa de otro bien sólo indirectamente, como un «obstáculo removido» a éste. Liberar al sujeto puede ser lo mismo que privarlo de algo, pero sólo puede ser aspirado porque es una liberación. Ello significa que no puede ser un objeto propio de intención, incluso como medio (un fin intermedio). Obviamente, no todas las remociones son realmente privaciones; a veces hablamos de remover un mal.

Dios. Afirma que sólo la última se refiere *per se* al pecador, i.e. es algo que el pecador pretende directamente. Pero el Aquinate toma la precaución de incluir, en lo que el pecador pretende directamente, la materia en la que pretende actuar: lo que el pecador pretende directamente es «realizar tal acto voluntario en tal materia» (*talem actum voluntarium exercere in tali materia*).⁵⁷

2. No pretender impedir un mal

El segundo modo en el que un resultado malo puede ser indirectamente intencional es siendo algo que el agente no pretende impedir. En tal caso, es algo indirectamente intencional si, sobre la base de la consideración del agente mismo y no sólo algo extrínseco a él, se puede haber esperado que él hiciese algo para impedirlo. Esta expectativa requiere dos cosas. La primera, que haya tenido en su poder hacer algo para impedirlo; debe ser él mismo quien se impidió impedirlo. Eso a su vez significa que si no actuó para impe-

57. I-II, q. 72, a. 1. Véase también I, q. 48, a. 1 ad 2; I-II, q. 18, a. 5 ad 2; q. 54, a. 3 ad 2; q. 79, a. 2 ad 3; *De malo* q. 2, a. 6 ad 3; SCG III, cap. 9, § 1930; *In II Sent.* d. 34, q. 1, a. 2 ad 3. Según Grisez, Finnis y Boyle, «una acción es intencional si es parte del plan según el que uno actúa libremente. Es decir, lo que uno trata de ocasionar al actuar, tanto si es el objetivo que uno busca alcanzar como el medio que uno elige para alcanzar ese objetivo, es intencional» (*Nuclear Deterrence*, p. 79). Grisez también dice que la acción de uno es definida por la intención que encarna, la propuesta o plan adoptado según el que uno actúa (*The Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian Moral Principles*, p. 233). Todo esto cuadra con la perspectiva tomista. Pero Grisez lamenta que «Santo Tomás a menudo incluye en su objeto cualquier cosa que hace que un acto sea definitivamente no recto, pues esto establece su especie moral (cf. *De malo* q. 2, a. 6 ad 2). En mi exposición, el objeto sólo incluye lo que uno elige aunque la no rectitud del acto tiene origen en otro lugar. Por ejemplo, el objeto de un acto de conducir un coche a otro lugar es determinado por la elección de viajar a ese lugar, y eso sigue siendo así aunque el coche pertenezca a otro, sea usado sin permiso, y al usarlo uno acepte el efecto colateral de grave parcialidad en su favor contra el otro» (ibid., p. 247, n. 3). Ahora bien, si «definitivamente no recto» significa «intrínsecamente» no recto o no recto *per se*, entonces cuesta ver como uno podría decir esto y al mismo tiempo sostener (como Grisez) que *hay* actos definitivamente no rectos. ¿Por qué sería el acto que describe *inseparable* del efecto colateral de grave parcialidad, tal que uno no podría evitar «aceptarlo», si la conexión entre el acto y ese efecto colateral no estuviese enraizada en el objeto del acto? En cualquier caso, la queja de Grisez sobre el Aquinate simplifica la postura de éste. Para Santo Tomás sin duda todo lo que hace que un acto sea no recto (asumiendo de nuevo que «definitivamente» significa *per se*) debe estar *incluido* en su objeto; pero esta característica no es lo que *principalmente* constituye la especie moral del acto, precisamente porque no es simplemente *idéntica* al objeto, no es *per se* el objeto. Lo que principalmente constituye la especie moral de un acto y lo diferencia *formalmente* sólo puede ser algo directamente intencional. En lo que concierne a la especificación, el papel de una condición que hace que un acto sea definitivamente no recto no es determinarlo absolutamente como una especie de acción moral, sino determinarlo como una especie de *mala* acción moral. Previo a esto es aquello por lo cual el acto es una suerte cualquiera de acción moral. Es algo directamente intencional, un fin, lo que primero permite

dir el resultado debe ser en virtud de su propia actividad intencional, o concomitante o antecedente.⁵⁸

El segundo requisito es que algo que podría haber hecho para impedir el resultado, pero no hizo, sea algo que debería haber hecho, algo que es malo para él no haber hecho. De otro modo, su impedirse a sí mismo impedir el resultado no sería contrario a su propia inclinación (primaria), dirigida hacia lo que es bueno para él. Ello significaría que no podemos esperar de él *per se* que impida el resultado; no puede ser considerado hostil a éste. Asumiendo que no pretendió directamente el resultado, que éste se siga de lo que intencionadamente hace sólo es, por así decirlo, fortuito.

Digo «por así decirlo» porque obviamente puede haber previsto el resultado. Este es un importante punto adicional en lo que concierne al principio de «difusividad de la intención». El principio es que todos los resultados previsibles de lo que uno pretende hacer están en cierto modo incluidos en la intención de uno. Pero eso no significa que todo lo que uno puede prever, y que sabe que no ocurriría si hiciese otra cosa que la que intenta hacer, caiga bajo su intención. Pues no todo lo de este tipo es un resultado *de* lo que pretende hacer, algo hacia lo que su acción intencional contribuirá de algún modo, algo que tiene ese «orden necesario o *ut in pluribus*» hacia su acción. Puede ser sólo un resultado de su no hacer algo en su lugar; si, a pesar de ese resultado, eso no es algo que debería hacer, entonces lo que hace simplemente no tiene influencia en el resultado. Sólo puede decirse que tiene alguna suerte de influencia en el resultado si es una remoción de algún obstáculo *per se* al resultado (u, obviamente, si el resultado mismo es directamente intencional);

que un acto sea situado en el genus de los morales (cf. I-II, q. 18, a. 7). Lo hace permitiendo que el acto sea un objeto de la voluntad, i.e. siendo un bien. La especificación moral es especificación como un objeto de la voluntad. El papel especificador de la «mala condición» es meramente material respecto al papel del fin, y también respecto al papel de lo que es *directamente* intencional como medio. La razón por la cual la mala condición tiene *algún* papel especificador es que llamar a un acto «moral» también es atribuirlo a la agencia (la dirección práctica) de la razón; algo puede ser deseado sólo si es aprehendido y ordenado hacia la voluntad por la razón (I-II, q. 19, a. 2. ad 3, a. 3). Atribuir un acto a la razón es hacerlo especificable según el juicio de la razón sobre su relación con (su compatibilidad con, su orden hacia) el *principal* objeto de la voluntad, a saber, el bien *perfecto* o el *último* fin, tal como es entendido por la razón (véase I-II, q. 21, a. 1).

58. Véase I-II, q. 71, a. 5: *non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, ommissio non habet rationem peccati... Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, ommissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiore, voluntatis.*

pero, *ex hypothesi*, él mismo no puede ser considerado un obstáculo semejante. No puede establecerse ningún tipo de proporción entre su acción y el resultado. La realización de su acción coincide con la ocurrencia del resultado, pero la relación entre ambas es sólo eso: una coincidencia. A menos que debiese haber actuado para impedir el resultado, el resultado no corresponde ni sigue a lo que hizo, según su especie, formal o materialmente.

El único acto apetitivo del que puede decirse que se refiere a tal resultado, asumiendo que era previsto, es el consentimiento. A diferencia de la intención y la elección, el consentimiento a algo no es necesariamente una disposición a ocasionarlo. Puede ser sólo una disposición a no impedirlo.

De hecho, resultados de este tipo pueden ser «indirectamente intencionales» sólo en un sentido bastante diferente al que aplica a los acompañamientos previsibles de lo que alguien hace intencionadamente. Estos últimos son intencionales en sentido de que acompañan a algo intencional. En cierto modo caen en el alcance de la aspiración del agente. Los otros, por contra, son intencionales sólo en el sentido de que el agente *no* aspira *alejarse* de ellos tanto como debería. No caen positivamente en el alcance de su aspiración. Sólo tiene sentido hablar de tales cosas como intencionales cuando (y en la medida en que) el agente no aspira alejarse de ellas hasta el punto o del modo que *debería*. Puede aspirar *más* hacia ellas de lo que debería, aunque hablando en sentido estricto su aspiración no es realmente *hacia* ellas en absoluto, directa o indirectamente.

Por la misma razón, decir que algo era indirectamente intencional de *este* modo *es* equivalente a culpar al agente de ello.⁵⁹ A menos que deba ser culpado de no hacer algo para impedirlo, y asumiendo que no era precisamente porque quiso que ocurriese que no eligió impedirlo, no puede serle atribuido inteligiblemente como a un agente. No es un origen de ello en absoluto. Lo que ocasiona intencionadamente no acarrea este resultado; sólo coincide con este resultado. Un signo de ello es que nadie es nunca *elogiado* por no impedir un *bien*, a menos que lo pretendiese directamente; i.e. a menos que, por mor de éste, reprimiese alguna acción que podría haberlo impedido.

Atribuir resultados a alguien de este modo presupone obviamente que un hombre puede ser una causa de que su tener o no tener cierta intención.

59. Véase Kenny, *Aristotle's theory of the Will*, p. 34: «La descripción natural de los hechos implica muy a menudo una alusión a evaluaciones tácitas. Lo que se dice que una persona ha hecho, por ejemplo, puede depender perfectamente de lo que debería haber hecho». También D'Arcy, *Human Acts*, p. 49: «si hacer X hubiese impedido Y, Y sería llamada una consecuencia de no hacer X, o de omitir hacer X, sólo según la misma condición», a saber, que «se esperase o se requiriese que hiciese X».

Como leímos en el pasaje de I-II, q. 6, a. 3, resulta que «la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo». De hecho, parece posible decir que cosas indirectamente intencionales en el primer sentido (que sabemos son acarreadas por lo directamente intencional) son culpables sólo si también son indirectamente intencionales en este sentido; pues «culpable» *significa* «pudo y debió haber sido evitado».

El ejemplo tomista en I-II, q. 6, a. 3 era el de un barco que se hunde por falta de timonel. A un timonel dado podemos llamarlo la causa del hundimiento del barco sólo si (1) estuvo en su poder pilotar el barco, y (2) debió haberlo hecho. No sería la causa si, por ejemplo, hubiese sido frenado por fuerza, o hubiese sido asignado a otro barco. En el último caso, aunque estuviese en su poder tomar el timón del barco que se hundió, pudo no haberse esperado que lo hiciese. De hecho, pudo haberse esperado que *no* lo hiciese, pues eso hubiese significado abandonar su propio barco. Eso sería válido aunque supiese que el otro barco carecía de timonel. Que supiese eso no implica que al pretender pilotar su propio barco, también pretendiese que el otro se hundiese. Quizás puede decirse que intentó (indirectamente) *dejar* que se hundiese; pero es una mera coincidencia que no pilotarlo sea equivalente a dejarlo hundir. Que no pilotase ese barco no le convierte a él en una causa de que de no hubiese nadie para pilotarlo. Dicho barco no careció de timonel porque *él* no le diese uno.

Este sentido de «indirectamente intencional» desempeña un papel muy importante, a menudo pasado por alto, en el texto tomista más aducido en discusiones de la llamada doctrina del doble efecto: II-II, q. 64, a. 7, sobre «si es ilícito matar a alguien en defensa propia».

La respuesta tomista a la cuestión es muy simple. Nunca es lícito para una persona privada querer matar a alguien, i.e. actuar precisamente para producir la muerte de una persona, incluso como modo de defenderse a sí misma de un ataque. Pero al defenderse uno mismo, puede ser lícito usar medios que, además de tener el efecto de conservar la propia vida poniendo freno al ataque, también tienen el efecto de la muerte del agresor. Eso es lícito cuando el uso de tales medios es «proporcionado», o no es más violento de lo necesario para detener el ataque.⁶⁰ Con la prohibición divina de asesinar en mente, el Aquinate subraya cuidadosamente que lo que por tanto llama lícito

60. Obviamente, en el texto tomista se asume que el agresor lo es realmente, i.e. que la amenaza a la propia vida viene verdaderamente de él. Si no, es en esa medida inocente (*innocens*, no dañino), aunque usar la violencia contra él pueda servir de algún modo para impedir el peligro real. Ese sería el caso, por ejemplo, de la craneotomía fetal como respuesta al embarazo ectópico. El feto no está donde está porque tenga alguna inclinación o tendencia a estar ahí; al con-

no es un acto cuya especie misma sea matar, no es *formalmente* matar. La especie o tipo de un acto se toma de lo que es directamente intencional en él.

Por ello, si concede especial importancia a la cuestión de lo que es directamente intencional, en casos como este, es porque sostiene que ciertas acciones están universalmente prohibidas o son intrínsecamente malas, malas en virtud de su tipo mismo. Sin embargo, como debería ser obvio, mostrar que una acción no es formalmente de un cierto tipo prohibido no basta para mostrar que no es mala en absoluto. De hecho, ni siquiera basta mostrar que la acción cae totalmente fuera del alcance (el «espíritu») de la prohibición. Esto es, aunque mi acción sólo tienda indirectamente a producir el objeto por el cual un cierto tipo de mala acción es especificado, todavía puede ser mala, *con la maldad misma de ese tipo de acción*.

Eso se basa en dos cosas. (1) Un mal tipo de acción puede ser una acción cuyo objeto especificador es malo por derecho propio, como el objeto del asesinato es una muerte humana, inmerecida. (2) «Malo» significa «debería ser evitado». Por ello, la prohibición universal de la acción, o el juicio de que es intrínsecamente un mal *tipo* de acción, significa que uno siempre debería *al menos* evitar *aspirar* a su objeto.⁶¹ Si no aspiras al objeto no estás realizando ese *tipo* de acción, y la acción que realizas puede no ser mala *en su tipo*. Pero la rea-

trario, está atrapado. El peligro no es el feto, sino más bien que el feto *esté atrapado en ese lugar*. El feto no está atrapado en ese lugar en virtud de sí mismo, sino por accidente. Pero usar violencia letal contra una persona inocente es injusto, y lo es sin rectificación posible (no puedes hacer nada para contrapesarlo o compensarlo), pues lo mata. (Véase arriba, n. 17.) Para Santo Tomás nunca es lícito, aunque no se haga *porque* sea letal, i.e. con *motivo* de matar a la persona. (Cf. *Nullo modo licet occidere innocentem* in II-II, q. 64, a. 5. La expresión *nullo modo* parecería abarcar el asesinato indirecto; i.e. también «indirectamente» parecería contar como *modus*. Por ello, el artículo inmediatamente posterior pregunta si alguna vez es lícito matar a alguien en defensa propia, y la respuesta es que sí, puede serlo, si el asesinato es indirecto. El asesinato indirecto es un «modo» de asesinato.) Además, incluso cuando el agresor lo es realmente, si el ser atacado por él no es algo injusto, entonces para el Aquinate es injusto (una «guerra injusta») contraatacar, aunque no sería injusto huir (II-II, q. 69, a. 4).

61. Obviamente sería una locura decir que uno siempre debe hacer todo lo que físicamente puede para evitar todo mal estado de cosas concebible o incluso verdaderamente amenazador. Juzgar qué males evitar, y a qué coste, es cuestión de prudencia. Las leyes —mandamientos y prohibiciones generales— son reglas de prudencia. La cuestión de los actos intrínsecamente malos es la cuestión de si hay algo que *al menos* uno nunca debería *perseguir* —y por ello, de si hay alguna acción, alguna *prosecución*, que uno siempre deba evitar—. (Dicha cuestión sólo es interesante, claro está, en la medida en que concierne a cosas que uno posiblemente *podría* perseguir.) Sospecho que para el Aquinate la respuesta afirmativa depende de la existencia de un fin u objeto de prosecución que constituya el principio mismo de todo el orden práctico, i.e. que cualquier agente voluntario persigue por el hecho mismo de ser un agente voluntario (cf. I-II, q. 1, a. 6, esp. ad 3; I-II, q. 73, a. 3 ad 3). Este «fin último» o bien perfecto constituiría el principio de un orden, y cualquier prosecución que se desviase de éste sería juzgada moralmente desordenada (véase más arriba, n. 57.)

lización de ésta aún *puede* ser mala, porque *puede* implicar que no evitas el objeto tanto como debieras; pues después de todo el objeto es algo malo.

Por ello, para establecer la posible licitud del asesinato no pretende directamente en defensa propia, el Aquinate no se satisface con decir sólo que no es formalmente asesinato. Además considera necesario destacar que «tampoco es necesario para la salvación [por tanto para la licitud] que un hombre se abstenga de un acto moderado de auto-defensa, para evitar la muerte de otro; pues un hombre está más obligado a velar por su vida que por la de otro.» La cuestión aquí es si algo es indirectamente intentado en nuestro segundo sentido: lo que alguien no intenta impedir, cuando podría y debería. Lo que Santo Tomás dice es que un hombre no está obligado a impedirse a sí mismo seguir con tal acto. Por ello, no es una causa de lo que se sigue de éste, *a la manera de* alguien que causa algo por no hacer lo que podría y debería para impedirlo. Sólo una vez establecido este punto puede el Aquinate concluir que el hombre responsable de la muerte de su agresor, del modo descrito, no es culpable. Este es también el tipo de causalidad indirecta presente en el caso de alguien que *es* culpable de una muerte producida *fortuitamente*, el caso discutido en el artículo subsiguiente.⁶²

Hay pues dos sentidos muy diferentes de «indirectamente intencional». Uno se refiere a los acompañamientos previstos y no fortuitos de lo que alguien pretende. Tales acompañamientos pueden ser buenos o malos, y los buenos no hacen necesariamente que la acción sea buena, ni los malos la hacen necesariamente mala. El otro se refiere a lo que alguien no pretende impedir cuando podría y debería. Eso es necesariamente algo malo, y decir que eso es indirectamente intencional de alguien, de este modo, es culparle de ello.⁶³

Quizás sería útil tener diferentes nombres para esos dos tipos de acompañamientos indirectamente intencionales. El primer tipo podría conservar el nombre «indirectamente intencional», aunque también pueden haber otros fundamentos para evitar este nombre o uno similar.⁶⁴ Pero para el segundo

62. Si es legítimo valorar la propia vida respecto a la de otro, y preferir la propia, ¿por qué nunca es lícito actuar con la aspiración de matar al agresor? La respuesta es evidentemente que actuar con tal aspiración *nunca* puede ser «proporcionado» al mero objetivo de defenderse del ataque. Lo legítimo es hacer lo necesario para reprimir la presente amenaza a la propia vida. Pero aspirar a matar al agresor es aspirar a ponerle fuera de juego *permanentemente*. Eso es más que lo que el caso propuesto hace necesario.

63. Cf. Flannery, «Natural Law *mens rea* », p. 399: «Al determinar qué entra y qué no entra en la intención de una persona, presumimos de hecho que ciertas cosas deben ser perseguidas, otras evitadas».

64. Véase arriba, p. 250.

tipo, podría ser apropiado reservar la expresión «indirectamente *voluntario*». Así es como Santo Tomás usa esa expresión en I-II, q. 6, a. 3. «Voluntario» se acerca más a «intencional» para expresar el hecho de que *este* tipo de caso indirectamente intencional es propio de la voluntad, i.e. de agentes humanos. Pues sólo un agente humano tiene control sobre sus intenciones, de tal modo que es posible decir que podría y debería haber adoptado cierta intención, y que él mismo fue la causa de que no lo hiciese.

3. Omisiones

Para completar el cuadro de las maneras como un mal resultado puede caer indirectamente dentro de la intención de alguien, deberíamos prestar cierta atención a las omisiones. Un «mal resultado» puede ser en sí la mera no ocurrencia o no existencia de algo, un resultado «negativo». Lo que discutimos en las anteriores subsecciones incluye algo de esta suerte: no impedir un mal es en sí un mal. Las no ocurrencias también pueden ser malas por derecho propio, no meramente en virtud de algo que se siga de ellas; e.g. no hablar cuando toca hablar.⁶⁵

Ahora bien, las no ocurrencias y no acciones, en la medida en que pueden ser pensadas y en esa medida «son», también pueden ser directamente intentadas. Pues pueden incluso ser consideradas buenas, en la medida en que la correspondiente ocurrencia o acción es juzgada mala. Como Aristóteles dice, evitar un mal es bueno. Por tanto, un hombre puede intentar no hacer algo, y no tiene por qué haber nada definido que intente hacer en su lugar.⁶⁶ Presumiblemente sólo las personas son capaces de esto.

Naturalmente, nadie intenta no hacer algo sólo por razón del bien que hay en hacerlo, ni por razón del mal que hay en no hacerlo. Con todo, si pretende no hacerlo, todavía hay alguna conducta implicada (al menos, si los hombres son agentes de sus propias intenciones) y en esa medida la no ocurrencia es perfectamente asimilable a una acción. Es un acto de abstenerse o

65. Existe una amplia literatura sobre el tema de las omisiones. Para un interesante estudio y alguna bibliografía, véase Patricia G. Smith, «Contemplating Failure».

66. Véase I-II, q. 71, a. 5: *actus [inferior voluntatis] quandoque fertur in ipsam omissionem; puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem*. Esto evidentemente corrige el (¿ligeramente?) anterior *De malo* q. 2, a. 1, donde había dicho que la voluntad nunca puede referirse directamente a una omisión, *quia non ens et malum est praeter intentionem et voluntatem*. El mal es obviamente *praeter intentionem*, pero un *non ens* a veces puede ser juzgado bueno, e.g. si el *ens* en cuestión es malo (véase I-II, q. 8, a. 1 ad 3).

negarse a algo, una acción que consiste en no hacer algo. Esto es, en este caso la no ocurrencia *específica formalmente* algún acto, aunque obviamente el mal del acto no pertenece a la especie del acto, sino que sólo se sigue de éste.

Pero también es posible que en vez de tener una intención definida de no hacerlo, simplemente no tenga intención alguna de hacerlo. Cuando había alguna razón para esperar que lo hiciera, y cuando su propia acción es lo que le impide pretender hacerlo, es una causa de que no lo haga; cuando debería haberlo hecho, y la acción que le impide hacerlo no se lo impide fortuitamente, entonces no es meramente una causa fortuita de ello. No obstante, en este caso es menos plausible decir que el no hacer es en sí mismo una acción. Es un efecto de una acción, y dicha acción puede ser descrita respecto al no hacer; y si no es un efecto fortuito, entonces el orden de la acción hacia el no hacer pertenece en cierto modo a la especie de esa acción. Pero sólo lo hace materialmente. Una no acción no especifica formalmente ningún acto. Su propia especie (la mera negación de la especie de la ocurrencia) no incluye en modo alguno el acto que la ocasiona.⁶⁷

Anscombe disiente de la tesis de Davidson según la cual algo es una acción (humana) si y sólo si hay alguna descripción de la misma bajo la cual sea intencional, y disiente en parte porque considera las omisiones.⁶⁸ Desde su punto de vista, las acciones pueden ser acciones y sin embargo no ser en absoluto (¿directamente?) intencionales. Pero ello le hace a preguntarse a uno qué entiende por «acción». Si las omisiones no intencionales son acciones, ¿de qué son omisiones? De acciones sin duda; pero entonces, si las omisiones también son acciones, parece posible tener una omisión de una omisión.

Quizás Anscombe piense simplemente que las omisiones, incluso las no intencionales ni contempladas, pueden ser voluntarias. Pero ¿por qué limitar lo voluntario a las acciones, e incluso a las acciones humanas? ¿Acaso otras cosas además de las acciones no pueden ser voluntarias? Quizás puedan,

67. Véase I-II, q. 71, a. 5.

68. «Action, Intention and “Double Effect”», p. 12. Su otra objeción es que errar sobre el borde de la alfombra, descrito como parte de un progreso intencional a través de la habitación, parece ser intencional, y sin embargo Davidson niega que sea una acción. Aquí el problema es simplemente el término «tropezar» [*tripping*]. Ella lo usa más o menos como sinónimo de «tambalearse». Sin duda tambalearse parte del camino a través de la habitación puede ser algo intencional, pero también parece capaz de ser una acción. Pero en otro sentido «tropezar» [*tripping*] significa simplemente «golpear algo con los pies y perder el equilibrio»; en este sentido no forma parte de los progresos de uno a través de la habitación. Por ello, en vez de decir que alguien «tropezó a través de la habitación» (en alusión a un tambaleo y no a un bailable infantil) uno sería mucho más propenso a decir que «tropezó y se tambaleó a través de la habitación».

pero sólo dependiendo en cierto modo de la acción voluntaria; como acabamos de ver esto es lo que sostiene el Aquinate. Su voluntariedad se deriva de la voluntariedad de alguna acción, y califican esa acción.

Sin embargo, parece que al menos las omisiones directamente intencionales pueden ser llamadas acciones, y no meramente efectos de acción. Pero como eso es evidentemente algo de lo que sólo los seres humanos racionales son capaces, también parece que las acciones que son omisiones directamente intencionales siempre son acciones humanas voluntarias. También se sugirió de pasada que tiene sentido hablar de omisiones intencionales como acciones, y decir que las cosas que alguien no pretende impedir pueden ser indirectamente intencionales, sólo si un hombre puede ser llamado el agente de sus intenciones. Toda la «realidad» de las acciones que son omisiones reside en la intención; por esa misma razón, un resultado que alguien no pretende impedir puede caer dentro de lo que pretende sólo si estaba en su poder no pretenderlo y pretender en cambio impedir el resultado. Pueden haber omisiones sólo donde tenemos el poder de formar nuestra intención, que es el poder de elegir.

D. *PRAETER INTENTIONEM*, LO INVOLUNTARIO POR IGNORANCIA, Y LA ESPECIFICABILIDAD DE LA ACCIÓN

Este capítulo trata de cosas realizadas *praeter intentionem*. Hasta ahora la discusión se ha centrado principalmente en cómo algo que un agente no pretende directamente puede seguir cayendo bajo su intención de modo indirecto. Normalmente eso es algo que acompaña a lo que pretende directamente, en virtud de las circunstancias, y que lo hace de modo previsto o al menos previsible. Pero obviamente, no todo lo que se hace *praeter intentionem* es previsto o incluso previsible. Es humanamente imposible prever absolutamente todo lo que acompañará nuestra iniciativa. Ello requeriría, entre otras cosas, ser consciente de absolutamente todas las circunstancias.

En términos tradicionales, cuando un agente racional hace algo que implica una circunstancia de la que es inevitablemente ignorante, se dice que lo hace con ignorancia «invencible» de la circunstancia. Si algo es absolutamente *praeter intentionem*, cae totalmente fuera de la intención del agente, seguramente será lo hecho por invencible ignorancia, lo simplemente imprevisible. Tales cosas son estrictamente accidentales o casuales. Como el ejercicio de la acción humana siempre implica una cierta medida de ignorancia,

siempre está mezclada con elementos accidentales. Nunca es un asunto *totalmente* intencional, aun considerando que «intencional» abarque lo directa e indirectamente intencional.

Pero obviamente, si es un ejercicio de la acción humana debe haber *algo* intencional, directamente intencional, al respecto. Esta es la condición necesaria de la acción humana voluntaria. ¿Es suficiente? Si hay algo intencional en lo que alguien hace, ¿es por ello una acción voluntaria, sin importar lo que le acompañe *praeter intentionem*? Formulo esta pregunta principalmente con un ojo puesto en el hecho de que incluso cuando hay algo intencional en lo que uno hace, su ignorancia de una circunstancia puede conducirle a un resultado que no sólo es accidental, sino también positivamente involuntario. Como intentaré mostrar más adelante (Sección D.2), la involuntariedad en tal caso no pertenece exclusivamente al elemento no previsto o accidental que contiene; también remite al elemento intencional mismo. En ese caso creo que el elemento intencional debe ser juzgado intencional sólo restringida o matizadamente, según alguna consideración meramente abstracta; en términos absolutos, también es *praeter intentionem*.

Como veremos, esta distinción entre lo absolutamente intencional y lo intencional sólo de modo condicionado no es lo mismo que la distinción entre directa e indirectamente intencional. Aclararlo nos permitirá concluir un punto esencial sobre la especificación de la conducta humana, como complemento a la discusión del Capítulo 4, Sección E. Así completaremos el presente estudio de la conducta en su relación con la acción física y la acción en general. Sin embargo, antes de abordar el meollo de la cuestión expondré (Sección D.1) de modo más técnico el hecho de que la acción humana nunca sea un asunto totalmente intencional, invocando una postura adoptada por Davison, Anscombe y Donagan, entre otros, en el sentido de que la acción humana es un suceso o un hacer intencional «bajo cierta descripción».

1. Intensionalidad de lo intencional, y causalidad

La acción humana implica necesariamente intención. A primera vista, parece incluso plausible considerar las acciones humanas, entre las acciones en general, como pertenecientes a una clase especial de acciones, la clase de las acciones *intencionales*. Pero el hecho de que las acciones humanas tengan acompañamientos no intencionales, en especial acompañamientos imprevisibles, plantea una seria duda sobre la existencia de tal clase. La duda se plantea especialmente en el contexto del tratamiento de acciones como suce-

sos individuales concretos.⁶⁹ Es muy simple: según como se describe una acción, o cuál de sus características se usa para referirse a ella, puede ser cierto decir que es intencional, y también puede ser cierto decir que no es intencional. Por tanto, si hubiese una cosa tal como la clase de las acciones intencionales, una misma acción pertenecería y no pertenecería a dicha clase. Como concluye Davidson, no puede haber tal clase.

Algunas cosas ciertas de lo que Edipo hizo no son ciertas de lo que pretendió hacer. No previó ni pudo prever que al golpear al anciano, estaría golpeando a su padre. Si tanto «golpear al anciano» como «golpear a su padre» describen verdaderamente lo que hizo, entonces lo que hizo y lo que pretendió hacer no son totalmente lo mismo; sólo algunas descripciones de lo que hizo se ajustan a lo que pretendía hacer. No puede decirse que lo que hizo fuese intencional suyo en todos los aspectos. De otro modo, sin importar cual fuese la descripción usada para referirse a ello, sería cierto llamarlo «intencional de Edipo»; igual que sin importar como te refieras a una manzana roja, es cierto decir que es roja.

En un lenguaje más técnico, la idea es que «intencional», dicho de acciones individuales concretas, constituye lo que es llamado un «contexto intencional». Los contextos intensionales se distinguen de los extensionales. Una expresión constituye un contexto extensional si se cumple lo siguiente: el valor de verdad de la frase en la que tiene lugar permanece igual cuando alguna otra expresión en la frase es sustituida por una de diferente sentido o significado (intensión) pero la misma referencia o ámbito de aplicación (extensión). Si eso no se cumple es un contexto intensional. «Intencional» constituye un contexto intensional de la acción porque el valor de verdad puede variar según el sentido de la expresión mediante la cual la acción es designada. Una acción puede ser intencional según algunas características, y no intencional según otras.

En casos como el de Edipo, casos de cosas hechas involuntariamente por ignorancia, la acción es de hecho tanto intencional como *contraintencional*. Era acorde con la intención de Edipo golpear al anciano, y contrario a su intención golpear a su padre. Este sólo es sin embargo un ejemplo extremo, en el que la intensionalidad de «intencional» queda especialmente clara. Para juzgar que «intencional» es intensional y negar que distinga una clase especial de acciones, no nos basamos solamente en casos tan extremos. Como Donagan indica, aun cuando nada en mi acción sea contrario a mi intención,

69. Véase Anscombe, *Intention*, pp. 37-43; Davidson, «Agency», en *Essays on Actions and Events*, pp. 43-61; Donagan, *The Theory of Morality*, pp. 118-19 and *Choice*, pp. 81-86.

siempre hay muchas cosas al respecto desconocidas o imprevistas, y por tanto *fuera* de mi intención, *praeter intentionem*.⁷⁰

Davidson y Donagan sostienen empero que «acción» distingue una clase de sucesos. Un suceso puede o no ser una acción. (Recordemos que aquí «acción» significa acción humana.) También sostienen que ser intencional, bajo cierta descripción, es un componente esencial de ser una acción. Por ello caracterizan las acciones como sucesos que son intencionales bajo *cierta* descripción.

No pretendo aquí en absoluto polemizar con esta línea de razonamiento. En vez de eso plantearé una cuestión ulterior, en la Sección D.2, precisamente sobre esos casos extremos en los que la acción es involuntaria. La cuestión será si, en esos casos, es correcto hablar de algo genuina o *incondicionadamente* intencional, incluso *con* la adición de «bajo cierta descripción». Pero la discusión de la tesis según la cual «intencional» es intensional resulta útil para aclarar la cuestión y vale la pena seguir con ella un poco más.

Al presentar su propia versión de esta afirmación, Donagan sugiere que decir que algo tiene una característica «sólo bajo una cierta descripción» es en sí mismo bastante engañoso, pues trata la característica como si fuese una propiedad *real* de la cosa. Insiste en que las características intensionales, como ser intencional, no son auténticas propiedades de lo que se dice que son. Las propiedades son extensionales. «Como cualquier otra cosa, una acción no puede tener una propiedad y no tenerla».⁷¹ Tal como lo ve, cuando una acción es llamada intencional, no se le atribuye ninguna propiedad real; en cambio, se considera en relación con alguna persona que tenía una *actitud proposicional* al respecto, a saber la actitud de pretenderla.⁷² Llamarla intencional sólo es realmente decir que el agente la pretendió. La propiedad auténticamente relevante es la actitud proposicional de la persona, su intención, no el que la acción sea intencional. Las características intensionales son generadas por actitudes proposicionales.

Mientras propiedades genuinas como recibir un disparo sólo son poseídas por individuos reales, propiedades como ser considerado existente y ser temido son meramente aparentes. Dondequiera que haya una buena razón para decir, de alguna propiedad especificada por medio de un verbo de actitud proposicional, que algo la posee, pero sólo bajo cier-

70. Véase Donagan, *The Theory of Morality*, p. 118.

71. *Choice*, p. 85.

72. Sobre la noción de actitudes proposicionales, véase arriba, Capítulo 4, Sección C.1.

ta descripción, lo que se está diciendo en modo engañoso es que alguien tiene una actitud proposicional del tipo referido por ese verbo, y que la proposición de la que tomamos esa actitud puede ser expresada en términos de dicha descripción.⁷³

Aunque no piense que la doctrina de Santo Tomás coincida con esta postura, parecería posible expresarla en su lenguaje diciendo que «intencional» y otros predicados intensionales significan (1) una cierta relación, y (2) una mera relación de razón. La relación que significa «intencional» sería una relación con algún agente; significa ser el objeto de la intención de un agente. Pero respecto a la cosa que es llamada intencional, eso sólo sería una relación de razón. El que algo sea el objeto de la intención de un agente no plantea ninguna característica especial en la cosa misma, ninguna «propiedad». Su ser el objeto la intención de un agente no consiste en nada en sí mismo, sino en algo en el agente. Que el agente pretenda el objeto postula algo real en el agente, alguna actitud proposicional. Todo lo real en la relación corresponde al agente. Pero una vez hemos captado el orden o tendencia del agente hacia el objeto, podemos considerar el objeto precisamente como el otro término de este orden. De esta consideración surge la noción de intencional.

Ahora bien, Donagan seguramente tiene razón en que las expresiones para objetos de actitudes proposicionales, como tales, no postulan ninguna propiedad real en aquello de lo que son predicadas. A modo de confirmación podríamos señalar que el ejemplo tomista de una relación que sólo es de razón respecto a uno de sus términos, aunque real respecto al otro, es una relación establecida precisamente por lo que Donagan consideraría una actitud proposicional, a saber, conocimiento.⁷⁴ Sin embargo, no veo claro que Donagan acierte al decir que el término «intencional» no significa sino una relación con una actitud proposicional. O más bien, no está claro que no signifique sino ser el *objeto* de una cierta actitud proposicional. Además, también parecería significar otra relación con una actitud proposicional, la de ser su *efecto* —que, yo diría, no es una mera relación de razón.

La postura de Donagan trata «intencional» como equivalente a «objeto de intención». Pero eso no puede ser correcto. Si sólo pretendo ir a la tienda, pero no lo he hecho, entonces podemos decir (quizás harto torpemente) que hay un viaje a la tienda «pretendido», pero no que haya uno intencional. Cuando hablamos del mero objeto de la intención de alguien, i.e. lo que pre-

73. *Choice*, p. 84.

74. I, q. 13, a. 7.

tende, no tenemos necesariamente en mente alguna acción realmente ejecutada o algún término realmente alcanzado. El objeto de una intención es, como tal, una acción o suceso meramente potencial, uno que puede o no ser también real. La condición para que algo sea un objeto de intención no es que tenga alguna existencia real por sí mismo, sino sólo la existencia de alguna inclinación hacia ésta, basada en alguna idea o alguna otra suerte de forma correspondiente a ésta, en el sujeto que pretende. Pero lo que llamamos acciones intencionales son acciones realmente realizadas. De lo que uno se pregunta si eran intencionales o no es de las cosas que alguien realmente hace.⁷⁵ Puede no haber *nada* intencional correspondiente a una intención dada. Para usar un ejemplo de Donagan, Otelo pretendió la «justificable vindicación de su honor contra su mujer adúltera»; pero ninguna de sus acciones tiene nunca esa descripción.

Obviamente, si algo es intencional, presumiblemente también es el objeto de alguna intención, algo «pretendido». Debe tener alguna característica o forma idéntica a un objeto de la intención del agente. Pero también es más. Llamar intencional a una acción significa que existe u ocurre *porque* es el objeto de la intención de un agente. (Naturalmente también puede haber otros «porqués».) Prueba de ello es que otras cosas hechas por pura chiripa podrían ser llamadas intencionales siempre que resultasen corresponder a alguna intención del agente. Pero «intencional» es opuesto a «por pura chiripa». Ese no sería el caso si, para algo, ser intencional no fuese un modo de ser un efecto, igual que lo es para algo ser por chiripa. Las cosas intencionales son las hechas *por* intención, y «por» denota una relación con una causa. En términos de sucesos individuales concretos, decir que un suceso era intencional de alguien debe significar que el suceso existe en virtud de ser, bajo cierta descripción, el objeto de su intención.⁷⁶ La conformidad del suceso con la intención de ese alguien *explica* la existencia del suceso.

75. Obsérvese que esta exposición resuelve la aparente circularidad arriba señalada (Capítulo 2, Sección E.3), implicada al decir que una intención es específica por su objeto, que suele ser una acción, y que una acción es especificada por la intención que satisface. Lo que especifica una intención es una acción *potencial*, (pongamos) una en la que el agente ha pensado. Eso es en cierto modo previo a la intención. Lo que una acción especifica, aquello de lo que constituye la principal forma unificadora, es una acción realmente ejecutada (*si* la acción es intencional: véase más abajo, Sección D.3). La acción es en cierto modo posterior a la intención (no necesariamente en el tiempo).

76. Esta formulación evita la dificultad a menudo planteada por la consideración de «cadenas causales desviantes». Donagan (*Choice*, p. 93) ofrece un ejemplo de esta dificultad, modificando ligeramente uno de Davidson. Supongamos que un escalador, deseoso de librarse del peso y el peligro de sostener a otro hombre con una cuerda, decide soltar esa cuerda. Imaginemos entonces que antes de empezar siquiera a ejecutar esa elección, la elección misma le aco-

La relación de un efecto con su causa es una relación real. Postula algo real en el efecto. Más precisamente, una relación *actual* del efecto con su causa es una relación real. Aunque «pretender», tal como ha sido tratado a lo largo de estas páginas, significa algún tipo de disposición causal, la relación causal que establece entre su sujeto y el objeto «pretendido» es, *per se*, sólo una relación entre una causa potencial y un efecto potencial. Uno puede pretender o tender hacia algo sin haberlo ocasionado aún y sin ocasionarlo nunca. Por ello «ser pretendido» no tiene por qué ser considerado una propiedad real de algo. Pero «ser intencional» implica ser causado, y ser causado *es* ser ocasionado. Decir que esto fue causado por aquello es decir que esto existe por causa de aquello; para algo, ser causado es depender de la causa para su existencia.⁷⁷ Sin duda si algo pertenece a un sujeto tal como es «en sí mismo», es su existencia; y por ello también su dependencia de su causa. El orden entre un efecto y su causa pertenece al efecto tal como es en sí mismo, no meramente según lo que lo añade a dicho orden gracias a la operación mental

barda u horroriza tanto que pierde control y deja ir la cuerda. En ese caso, lo que hace, dejar ir la cuerda, es exactamente lo que eligió y pretendió hacer, y de hecho es explicado por su intención; pero no es ni intencional ni una acción suya. Con todo, Donagan quiere llamar a una acción un hacer explicado por la elección de su hacedor, a la que considera un cierto tipo de intención (una intención lo bastante determinada como para actuar en consecuencia: véase *Choice*, pp. 50-51). La solución de Donagan al problema es decir que lo que es causado por una elección es una acción cuando la causalidad de la elección es en sí misma la causalidad elegida (*Choice*, pp. 87-93). Esto es, eliges no sólo el hacer, sino también que dicho hacer sea explicado por tu elección, y el modo como lo sea; así, lo que haces es una acción tuya sólo si es explicada por tu elección del modo como eliges que sea explicado. (Esta solución afronta una objeción del mismo Donagan, para quien «la capacidad de pretender y elegir no depende de tener los conceptos de pretender y elegir»: *Choice*, p. 158. Es difícil ver como alguien podría elegir la manera como su hacer será explicado por su elección si no tuviese algún concepto de elección. Sin embargo, sospecho que la capacidad de elegir depende de hecho de tener alguna noción de lo que es una elección. Las elecciones suelen hacerse en respuesta a algo como la pregunta «¿cuál de éstos debo tomar?». Entender la pregunta es previo a hacer la elección, y ya implica una idea de lo que es preferir una cosa a otra. Preferir una cosa a otra *es* elegir.) Ya indiqué mi asentimiento general a la autorreferencialidad de la causalidad en la acción humana (véase p. 226), pero me pregunto si apelar a ella es necesario para evitar el presente problema. Las cadenas causales desviantes no están limitadas al ámbito de la acción humana; no son sino formas de causalidad indirecta. ¿Por qué no decir entonces simplemente que esos haceres son acciones humanas causadas *directamente* por la elección del hacedor, y no meramente por algo que acompaña a la elección (e.g. el horror que inspira)? Este es el sentido de la fórmula «existe en virtud de ser un objeto de la propia intención». Significa que la descripción según la cual el hacer es el objeto de la intención del agente es la descripción que da la «sustancia» del hacer, la principal causa intrínseca de su existencia. (Observa sin embargo que aquí el ser indirecto es «por parte de la causa»; véase la cita sobre la causalidad indirecta en p. 163. Como vimos, algunos haceres que se limitan a acompañar a un objeto de la intención todavía pueden caer dentro del alcance de la acción humana, indirectamente, por el hecho de que el agente no los impide o contiene cuando puede y debe.)

77. Véase *In II Post an.* lec. vii, § 471: *propter hoc enim dicitur aliquid causatum, quod habet causam sui esse.*

de considerarlo junto a su causa. En resumen, «intencional», a diferencia de «pretendido», nombra algo en la acción individual a la que es atribuido. No es una mera relación de razón.

Ahora bien, nada de esto es para negar que «intencional» sea intensional. Pues no es del todo absurdo sostener que la causalidad misma es en cierto modo intensional.⁷⁸ Esta es una cuestión polémica porque la causalidad misma es (como mínimo) un tema controvertido. Por ello es el tema más especial de la causalidad agente. Pero estoy asumiendo la noción de causalidad agente expuesta en los Capítulos 2 y 3, según la cual se divide analógicamente en causalidad *per se* y *per accidens*, o directa o indirecta. Una vez dividida de esta suerte, su intensionalidad parece evidente.

Quizás sea cierto que, como afirma Chisholm en «Query on Substitutivity», hay un sentido en el que la causalidad es extensional. Una cosa concreta *puede* ser verdaderamente llamada una causa de otra y, las llames como las llames, la relación causal entre ambas existe. Pero tienes que designarlas de un cierto modo para mostrar *qué* es la relación causal. Por ejemplo, señalando una estatua dices «Miguel Ángel causó esto». Ello puede ser cierto de diferentes maneras. Quizás Miguel Ángel la esculpió. Entonces Miguel Ángel, *qua* escultor, la causó directamente *qua* estatua. Quizás otro la esculpió pero él excavó el mármol (al señalar la estatua también señalas el mármol); entonces él *qua* excavador la causó directamente *qua* pieza separada de mármol, y sólo indirectamente *qua* estatua. O quizás uno de sus rivales la esculpió, movido por envidia a su fama; etc. Incluso cuando causa y efecto son cosas concretas, la causa es la causa *en virtud de algo*, y el efecto es el efecto *con respecto a algo*.

Además, cuando de algo se dice que alguien lo ha hecho intencionadamente, la adición misma de «intencionadamente» ya especifica de algún modo la causalidad del agente, significando que es directa o *per se*. Lo que un agente hace *per se* es precisamente lo que hace según su propia tendencia o intención. «En cosas que son para un fin,» como son todas las acciones, «denomínase *per se* lo que se ha intentado; *per accidens* lo que está fuera de la intención.»⁷⁹ Por tanto, difícilmente podemos dudar de que las atribuciones de la intencionalidad son intensionales.

Si deseamos seguir hablando de acciones individuales concretas, y al mismo tiempo sostener que la relación de la acción con la causa, su ser un

78. Véase Anscombe, «Causation and Extensionality». Al decir esto, niego obviamente que los contextos intensionales pertenezcan sólo a las actitudes proposicionales.

79. *In his autem quae sunt ad finem, per se dicitur aliquod quod est intentum; per accidens autem quod est praeter intentionem* (II-II, q. 59, a. 2).

efecto intencional de la causa, postula una propiedad real en ella, ¿cómo evitaremos entonces la contradicción de decir que una misma acción es tanto intencional como no intencional?⁸⁰ Una cosa sin duda no puede tener y no tener una propiedad. Pero no es necesario negar que una propiedad real es expresada cada vez que surge una contradicción. Quizás sea que la propiedad es expresada de un modo meramente indefinido. Sócrates es tanto rápido como no rápido —un pensador rápido, y no un jugador de hockey rápido—. En el caso de acciones, ¿no podríamos decir que el término «intencional», tomado por sí mismo, expresa una propiedad real pero de un modo meramente indefinido? La propiedad real implicada no sólo es que la acción sea intencional, sino que sea intencional de tal y tal modo. Esto es, por ejemplo, además de decir que la acción de Edipo es intencional *qua* un apaleamiento de un anciano y no intencional *qua* un apaleamiento de su padre, también podríamos decir con mayor precisión que es un apaleamiento intencional de un anciano y un apaleamiento no intencional de su padre.

El término «intencional» sigue siendo pues intensional; su aplicabilidad a una acción puede variar según los sentidos de los términos con los que es combinado, aunque tengan la misma extensión. Y al mismo tiempo, la expresión que combina «intencional» con el término adecuado, e.g. «un golpe intencional» es extensional. Es cierto de la acción sin importar como la acción es designada. En mi opinión ello sugiere que aunque no haya cosa tal como la clase de las acciones intencionales, podría haber cosa tal como la clase de los golpes, afirmaciones, ofensas, etc. intencionales. Las acciones intencionales de un *tipo* dado pueden formar una clase. Pero no es esto lo que me ocupa ahora.

2. *Praeter intentionem en lo que es involuntario por ignorancia*

Lo que me ocupa ahora es la cuestión de si todo hacer que tenga algo intencional al respecto es una acción, en el sentido de una acción humana voluntaria hecha y derecha. No me remito al hecho de que haya un sentido en el que «intención» no es propiedad exclusiva de los agentes humanos; en este momento hablo de intención en su sentido más estricto, la intención racional. En este sentido, ¿es siempre voluntario un hacer que sea intencional bajo

80. Difícilmente favorecería a la postura de Donagan negar que las relaciones son a veces propiedades reales o insistir en que todas las relaciones son meros entes de razón. Pues ello también socavaría la propiedad real que cree que *está* implicada al decir que algo es intencional, a saber, la actitud proposicional en el agente. Una actitud es una actitud hacia algo; es relacional, y la relación es intrínseca a ella.

cierta descripción? La respuesta a la que llegaré en su momento es que sí, si el hacer es incondicionalmente intencional; pero lo que deseo destacar es cómo el hacer de un agente racional puede ser involuntario y sin embargo ser intencional de un modo real, aunque meramente calificado.

Tomemos un ejemplo estándar de algo realizado involuntariamente por ignorancia. Un cazador en el bosque, con una buena razón para cazar, y tras tomar toda precaución debida, apunta y dispara a un ciervo; pero el proyectil se extravía, impacta en un hombre escondido en la maleza y lo mata. Cuando el cazador descubre lo ocurrido, se horroriza. Si hubiese sido consciente de la presencia del hombre sin duda no habría disparado al ciervo. Y sin embargo, ¿no es cierto que quiso disparar al ciervo, pretendió dispararle, y le disparó directamente en virtud de su intención de hacerlo? Si la voluntariedad de un acto sólo fuese cuestión de tener algo intencional al respecto, entonces disparar al ciervo debería ser juzgado voluntario.

Con todo, parece extraño decir que al hacer algo porque quiso y pretendió hacer tal cosa el cazador actúa involuntariamente. ¿Cómo podemos evitarlo? ¿Deberíamos decir que lo involuntario en él es *otra* cosa, otra cosa que disparar al ciervo? Por ejemplo, también dispara cuando hay un hombre en las proximidades del blanco, y de hecho disparar cuando hay un hombre en las proximidades del blanco es contrario a su voluntad. ¿Deberíamos decir pues que dispara voluntariamente a un ciervo, pero dispara involuntariamente con un hombre en las proximidades del blanco? ¿Es su acción un intento voluntario de abatir a un ciervo, pero un riesgo involuntario para la vida de otro hombre? Ello evitaría atribuir involuntariedad a algo que el cazador hizo porque quiso.

Pero esta explicación no sirve. Divide la acción en dos características o descripciones abstractas, diciendo que una es conforme a la voluntad del agente y la otra contraria a ésta. Pero no dice nada de cómo la *combinación* de estas características se relaciona con la voluntad del agente, y eso es decisivo en la cuestión de si actuó involuntariamente *en modo alguno*. En general, el cazador quiere disparar al ciervo; en general, también quiere evitar disparar cuando hay un hombre en las proximidades del blanco. Pero ¿qué hay de disparar al ciervo *incluso* cuando hay un hombre en las proximidades del blanco? ¿Es eso algo que quiere hacer, o es algo que está determinado a evitar? Mientras no se responda a esta pregunta no puede determinarse si *este* ejemplo de disparo cuando hay un hombre en las proximidades del blanco es o no genuinamente involuntario.

La cuestión general es aquí que la voluntariedad o involuntariedad de una acción individual de un tipo dado no siempre corresponde a la volunta-

riedad o involuntariedad del tipo considerado como un todo. No es cierto que si una acción es de un cierto tipo, y ese tipo de acción es contrario a la voluntad del agente, entonces si el agente hace algo de ese tipo, debe ser involuntario. Una acción individual de un tipo dado puede ser realizada voluntariamente, aunque ese tipo, como un todo, sea contrario a la voluntad del agente. Como dice Santo Tomás siguiendo a la *Ética Eudema*, en la tormenta el marino lanza la carga voluntariamente, sin matices, aunque en general lanzar la carga va contra la voluntad del marino y para él sea un tipo de cosa involuntaria.⁸¹ *Este* lanzamiento, lanzamiento en una tormenta, es absolutamente voluntario. A lo sumo es involuntario sólo *secundum quid*, según una cierta consideración abstracta: tiene cierta característica que, considerada *aisladamente* del caso concreto, es contraria a su voluntad. Tampoco importaría que el marino lanzase la carga en la tormenta por ignorancia, dejando caer cierta carga al mar mientras se ocupa de otros asuntos; todavía no sería involuntario por su parte, pues quedaría bastante satisfecho con ese resultado.

La expresión *secundum quid* en el anterior párrafo no debería confundirse con la expresión «bajo una descripción». No es que la acción del marino sea involuntaria bajo la descripción «lanzar la carga» y voluntaria bajo la descripción «lanzar la carga durante una tormenta». En todo caso, la descripción «lanzar la carga» pertenece tanto a algo voluntario suyo, a saber lanzar la carga durante una tormenta, como a algo involuntario suyo, a saber lanzar la carga tomando ese *tipo* de acción por sí mismo o como un todo. Lanzar la carga es harto voluntario por parte del marino cuando se trata de lanzar la carga en una tormenta. La acción de hacerlo no es involuntaria por su parte bajo ninguna descripción *definida* de ello.

Si el cazador arriesgó la vida de otro hombre involuntariamente, no sólo *secundum quid* sino *simpliciter*, entonces lo que estaba en contra de su voluntad era no sólo arriesgar la vida de otro hombre, considerado general o abstractamente, sino también *este* caso de arriesgar la vida de otro hombre. Eso fue involuntario por su parte a pesar de que implicaba una oportunidad de abatir a un ciervo. Eso significa a su vez precisamente que si hubiese sabido que al disparar al ciervo arriesgaba la vida de otro hombre, se habría abstenido de disparar al ciervo. Por ello *este* disparo a un ciervo, el que es idéntico a un acto de arriesgar la vida de otro hombre, es involuntario por su parte, aunque en general disparar a un ciervo no lo sea. Puede haber alguna descripción general de su acción conforme a su voluntad; pero no es voluntaria bajo

81. Véase I-II, q. 6, a. 6.

ninguna descripción definida.⁸² A lo sumo, sólo es algo que *habría sido voluntario* suyo si las circunstancias hubiesen sido las que pensaba.

Sin embargo persiste el hecho conflictivo de que parece haber querido realizar *este* disparo al ciervo y haberlo realizado intencionadamente. Si quiso hacerlo y fue intencional por su parte, ¿cómo pudo no haber sido voluntario por su parte? En vez de intentar distinguir las descripciones según las cuales su acción es involuntaria de aquellas según las cuales es voluntaria, creo que la respuesta correcta es que ni siquiera el disparo al ciervo fue algo que quiso, o algo intencional suyo *simpliciter*. Era intencional sólo *secundum quid*.

Aunque sea cierto que el disparo al ciervo es realizado en virtud de una intención del cazador, y en cierta medida corresponde a esa intención, eso no significa necesariamente que *cumpla* o responda plenamente a alguna intención suya —*ni siquiera a la intención de disparar al ciervo*—. Asumamos que la intención del cazador de disparar al ciervo es algo distinto de su intención de evitar arriesgar la vida de otro. La última intención es obviamente algo que no consiguió cumplir, por ignorancia e involuntariamente. Pero a pesar de las apariencias, incluso la primera es algo que sólo cumplió parcialmente. La razón reside en la naturaleza de la intención humana.

Algo se convierte en el objeto de la intención de alguien sólo si éste juzga que perseguirlo o aplicarse a ello le conviene. Aunque la intención del cazador de disparar al ciervo sea algo distinto de su intención de evitar arriesgar la vida de otro, no puede ser algo distinto de su intención de estar haciendo lo que juzga conveniente *en* el disparar al ciervo. Pero juzga que disparar al ciervo, allí y entonces, le conviene sólo porque lo juzga seguro para él y los demás. No lo querría o pretendería si no lo juzgase seguro; su intención de disparar es inseparable de su intención de disparar con seguridad. Esta es de hecho otra aplicación del principio de no divisibilidad de la intención.

La intención del cazador de disparar al ciervo es inseparable de su intención de disparar con seguridad; obviamente eso es algo que no consiguió realizar. El disparo que realmente efectúa no tiene la conveniencia que juzgó que tendría. No es *formalmente* lo mismo que el objeto de su intención, pues carece de la bondad y conveniencia en virtud de las que el objeto de su intención, disparar con seguridad a un ciervo, se convierte en tal objeto. Sólo tiene

82. Ello significa que incluso si «intencional» y «voluntario» son predicados intensionalmente de acciones, «involuntario» es predicado extensionalmente. Eso no implica contradicción alguna pues lo contrario de «voluntario» no es «involuntario» sino «no voluntario». Una acción puede ser voluntaria y no voluntaria bajo diferentes descripciones, pero no puede ser voluntaria e involuntaria.

alguna parte o elemento, algo material, en común con el objeto de su intención, a saber, su ser un disparo al ciervo.⁸³ Tiene algo intencional al respecto, pero sólo *secundum quid*, según su elemento común, considerado abstractamente. Hablando en propiedad, está fuera de su intención, *praeter intentionem*, y es incluso contrario a su intención, involuntario. En general, podemos concluir que cuando un resultado imprevisto de una iniciativa mía es genuinamente involuntario, su involuntariedad repercute en mi iniciativa misma y en lo que es en cierto modo conforme a mi intención.⁸⁴

De hecho, ¿acaso la involuntariedad no remite a la intención misma? ¿Acaso no sería correcto decir que no sólo el disparo del cazador al ciervo allí y entonces, sino también su intención misma de hacerlo, es involuntaria? Al explicar la naturaleza de lo que es involuntario por ignorancia, Santo Tomás dice dos cosas. Una, obvia, es que lo hecho involuntariamente por ignorancia de las circunstancias es algo que el agente no habría hecho si hubiese conocido las circunstancias. Pero también dice que la ignorancia de las circunstancias es una causa de que el agente *quiera* hacer lo que no habría *querido* hacer si las hubiese conocido.⁸⁵ Por ello, en cierto sentido puede hacer perfectamente algo que pretende hacer, y hacerlo porque lo pretende; pero es por ignorancia, no sólo que lo haga, sino también de que pretenda hacerlo. Podríamos decir que su ignorancia remueve o desvía un obstáculo a su actuar como actúa, y a su pretender actuar como actúa —el obstáculo es *su propia voluntad*. Su voluntad le habría impedido no sólo hacer lo que hizo sino también pretender hacer lo que pretendió hacer, si hubiese conocido las circunstancias.

83. Al decir que la acción debe poseer la conveniencia en virtud de la que es objeto de intención, para que pueda decirse con propiedad que cumple la intención, no entiendo que deba lograr producir el resultado *ulterior* deseado por el cual es elegida y pretendida. Es elegida porque el elector le atribuye algún orden hacia el resultado; lo que debe tener es ese orden. Pero puede tener el orden aunque algo impida el resultado. Si un cazador dispara y falla, no por ello su disparo pasa a ser inintencional o parcialmente intencional; dispara perfectamente consciente de que puede fallar. Un medio para un fin puede ser un medio falible, y puede ser elegido con plena consciencia de su falibilidad; por ello, aunque falle todavía puede poseer todo lo necesario para ser precisamente lo que el agente elige. En otras palabras, hay una diferencia entre una acción sin éxito y una acción vana o fútil. Una acción fútil sería por ejemplo calentar agua con la intención de prenderle fuego. El agua puede calentarse cada vez más, y por tanto puede decirse que la acción se ajusta imperfecta o parcialmente a la intención del agente; pero la acción no tiene un orden real hacia la ignición del agua, pues no existe tal cosa, y es algo que sólo podría emprenderse por ignorancia.

84. Obviamente, no es realmente que la iniciativa se vuelva involuntaria retroactivamente, sino más bien que toda la involuntariedad en lo que el agente *hace* por ignorancia tiene su raíz en la involuntariedad de la ignorancia misma, previa a lo que hace y causa de ello.

85. I-II, q. 6, a. 8.

No digo que lo involuntario en el cazador sólo sea su intención de disparar al ciervo, como si ahora considerase esta intención distinta de su intención de disparar con seguridad. Lo involuntario es precisamente la intención de disparar con seguridad. Lo que muestra que es involuntario es que disparar con seguridad, allí y entonces, le era *imposible* de producir. La auténtica «materia» de la acción propuesta faltaba o era incompleta. Era posible disparar al ciervo, pero no con seguridad, salvo en la errónea creencia del cazador. El verdadero disparo que el cazador efectuó ni era ni podía ser seguro. Y precisamente porque era algo imposible de producir, si no por otra razón, creo que podemos hablar de su intención —disparar con seguridad, allí y entonces— como involuntaria.

Recuérdese una vez más que en los seres humanos la intención depende de un juicio sobre la conveniencia del objeto. Ello significa no sólo juzgar la conveniencia de *tener* el objeto, sino también juzgar la conveniencia de perseguirlo o aplicarle las propias potencias; pues pretender algo no es sino querer perseguirlo o aplicarle las propias potencias.⁸⁶ Pero juzgar que algo es conveniente de este modo depende de juzgar si es posible o no alcanzarlo. Nadie pretende lo que juzga imposible de alcanzar o hacer; tal intención sería de por sí frustrada y fútil.⁸⁷ Nadie aspira voluntariamente a algo imposible.⁸⁸ Si lo que alguien pretende o aspira a hacer es imposible de hacer, entonces su intención debe ser involuntaria, por ignorancia.

Creo que podríamos decir perfectamente que hay una intención o tendencia *natural* en la voluntad a no pretender lo imposible. Sin duda la gente puede tener y tiene intenciones sobre sus intenciones. Ello está implícito en la noción según la cual la gente forma sus propias intenciones. El proceso típico por el cual lo hacen es el de la deliberación y elección. Al deliberar, una persona intenta realizar una elección, y pretende que su elección conduzca al fin en vista del cual delibera. La elección conducirá al fin sólo si la acción que es su objeto conduce al fin. Si la acción elegida es imposible, entonces no puede conducir al fin,⁸⁹ ni tampoco ser la elección de éste. Tal elección sólo puede tener lugar *praeter intentionem*.

86. Véase I-II, q. 12, a. 1 ad 4.

87. Véase arriba, n. 83.

88. Más en general, *perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquod bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti* (I-II, q. 13, a. 5 ad 1).

89. *Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile* (I-II, q. 13, a. 5).

3. Lo involuntario por ignorancia y la especificabilidad de la acción

Ante esta postura deberíamos afrontar al menos dos posibles objeciones. Éstas nos llevarán a las consideraciones finales, relativas a la especificabilidad moral de la acción. La primera objeción es simplemente que suena absurdo hablar de una intención como involuntaria. Después de todo, la intención es un acto de la *voluntad*, y un acto *interior*; ¿cómo tal cosa puede ser involuntaria?

Conviene señalar que aunque «voluntario» signifique de algún modo *de la voluntad* y de algún modo *intencional*, «involuntario» no significa necesariamente que algo no es *en modo alguno* de la voluntad y en modo alguno algo intencional. «Compelido» o «forzado» significa eso; lo forzado es «aquello cuyo principio es exterior, sin que el paciente contribuya en nada».⁹⁰ Pero lo involuntario es más amplio que lo forzado. También incluye cosas hechas por ignorancia. En contraste con lo que se hace por fuerza, actuar por ignorancia *implica* que el agente pretende hacer algo y se aplica a su realización; mediante esta consagración produce el resultado accidental e imprevisto. Santo Tomás dice que el acto interior de la voluntad no puede ser forzado,⁹¹ pero que yo sepa nunca dice que no pueda ser producido por ignorancia invencible y por tanto involuntaria.⁹²

Seguramente no es muy común hablar de actos interiores de la voluntad como involuntarios o voluntarios; normalmente, la cuestión de la voluntariedad o involuntariedad concierne a acciones o haceres. Pero en general, un hacer es involuntario para alguien siempre que se hace en contra de su voluntad. Como ya sostuve, no hay razón por la cual un hacer que, en cierto modo *restringido*, procede de un «principio intrínseco» en el sujeto, originado de algún modo en su voluntad y siendo de algún modo el objeto (o parte del objeto) de su intención, no pueda también ser repugnante sin restricciones a su voluntad. Pero si la realización de alguna porción del objeto de mi intención resulta ser involuntaria, y si es realizada *en virtud* de la intención misma, entonces es difícil ver como la intención misma puede no ser involuntaria.

La segunda objeción es que negar que el acto de una persona sea volun-

90. *Violentum est cuius principium est extra, nihil conferente vim passo* (I-II, q. 6, a. 6 ad 1). Como discutimos antes (pp. 159-60), Santo Tomás arguye que una «contribución» suficiente por parte del paciente, que eliminaría la involuntariedad, sería simplemente que *quisiese* padecer la cosa (I-II, q. 6, a. 5 ad 2).

91. I-II, q. 6, a. 4.

92. Al menos no debería ser tan difícil asumir que la autoaplicación del agente a la acción, su *usus* puede ser involuntaria y resultar de la ignorancia; pero también *usus* es un acto interior de la voluntad. Véase más arriba, Capítulo 4, Secciones D.1. y D.2.

tario es negar que caiga en el ámbito de la moralidad. El ámbito de la moralidad es de lo voluntario. Sin embargo, cuando alguien actúa involuntariamente por ignorancia ¿acaso no sigue siendo susceptible de juicio moral? Uno puede perfectamente juzgar a Otelio por comprometerse en lo que *pensó* ser una justificable vindicación de su honor, a Edipo por golpear al anciano, o al cazador por disparar al ciervo. Pueden todos haber realizado elecciones y ser evaluados en consecuencia. ¿Acaso no debe decirse entonces que actuaron voluntariamente?

Esta objeción puede ser lidiada recordando la distinción entre lo que es intencional *simpliciter* y lo que es intencional sólo de un cierto modo. La misma suerte de distinción es aplicable a lo voluntario. Volvamos al caso del cazador. Sostuve que su intención y elección de disparar eran involuntarias, pues la ignorancia que le llevó a ambas era involuntaria y no las habría adoptado si hubiese sabido la verdad. No eran voluntarias *simpliciter*. Pero eran voluntarias de un modo restringido, a saber, *suponiendo* sus creencias sobre la situación. Tuvo control sobre su respuesta a la situación *que creía*, y eso es suficiente para que su respuesta posea cualidad moral, exhiba su carácter, etc. Llega a lamentar su elección, pero lo que lamenta no es la elección considerada meramente como respuesta a ciertas creencias, o considerada meramente según el curso propuesto de acción que la movió a su objeto. Lamenta más bien la elección considerada como el origen o principio motor del comportamiento que siguió, i.e. considerada según su efecto.⁹³

Pero precisamente porque la situación *que creía* no era la situación *simpliciter*, el efecto de la elección no fue ni pudo haber sido conforme a su objeto; eso lo hace involuntario, *simpliciter*, porque elegir un curso de acción propuesto *es* querer producir un efecto en conformidad con la propuesta. El comportamiento del cazador, sus movimientos exteriores, no estaban plenamente informados por su elección, y corresponde a la naturaleza misma de una elección tender a informar los movimientos del elector. No existe una elección satisfecha sólo por sí misma, aunque una elección insatisfecha pueda ser una elección moralmente buena (o mala). El hecho de que el ámbito moral sea el ámbito de los actos humanos, y de que haya moralidad allí donde hay elección, no implica que haya un acto humano *completo* allí donde hay elección o moralidad.⁹⁴

93. Esta doble vía de considerar la elección corresponde a su entidad como acto de apetito. El apetito es esencialmente un «moverdor movido», movido por el bien existente en la aprehensión y moviendo hacia su posesión real. Véase Aristóteles, *De anima* III, cap. 10, 433b16, y arriba, Capítulo 4, Sección E. 1.

94. Véase arriba, Capítulo 4, Sección E.2.

Eso tiene doble filo. Significa que una elección sólo es un principio de acción, no una acción en sí; el ámbito de la acción humana completa se extiende más allá de la voluntad del agente y es un compuesto de actos interiores y exteriores. También significa que aun cuando los movimientos de una persona son iniciados por su elección, tal que cuando se mueve hay una moralidad implicada, sus movimientos pueden perfectamente no constituir la terminación o satisfacción de su elección, y la cualidad moral de la elección puede no extenderse a ellos. Pueden no encarnar su elección y pueden no constituir ningún acto *moral* exterior.

El último punto poder ser elucidado por medio de una pregunta, en la línea de la manera como Anscombe usa la pregunta «¿por qué?» para captar la naturaleza de la intención. Supongamos que tomamos el ejemplo de Otelo y preguntamos: ¿qué estaba haciendo en concreto? Podemos ofrecer dos respuestas incompatibles: comprometerse en una «justificable vindicación de su honor contra su mujer adúltera», como dice Donagan; o matar a su esposa inocente.

La primera respuesta expresa lo que estaba intentando hacer y el objeto por el cual su disposición moral es propiamente juzgada. Pero, obviamente, se puede objetar que la respuesta significa que hacía algo imposible de hacer. Él no podía asesinar a su esposa adúltera como tampoco el actual rey de Francia puede ser calvo. No tenía una esposa adúltera. Faltaba la materia para semejante acción.

La segunda respuesta, que estaba asesinando a su inocente esposa, expresa algo bastante posible, y parece decirnos lo que «ocurrió realmente». Pero no nos dice qué hacía Otelo en su cualidad de agente *humano*, ni tampoco nos dice sobre su *conducta*; y eso suele ser lo que invoca la pregunta «¿qué estaba haciendo?». ⁹⁵ Que la segunda respuesta no nos dice nada sobre la conducta de Otelo lo muestra, al menos en parte, el test de Anscombe: la pregunta «¿por qué estaba matando a su inocente esposa?», en el sentido de «¿para qué?», es simplemente no aplicable. Creo que, de hecho, en casos como el de Otelo, la pregunta *qué* hacía es igualmente inaplicable, o al menos no es aplicable de manera no restringida. Ello se debe a que tales casos simplemente no son casos de acciones humanas completas.

Este no es un punto trivial. He sido testigo de varias discusiones sobre si

95. Véase arriba, Capítulo 1, n. 6. Algo tanto posible como indicativo de la conducta de Otelo sería responder que pretendía matar a su esposa adúltera; pero eso sigue sin responder a la pregunta «¿qué estaba haciendo?», porque pretender no es «hacer» algo en absoluto. (Véase Capítulo 4, Sección D.2.) Preguntar qué estaba haciendo es preguntar qué tipo de acción estaba realizando, y una intención no es una acción, sino sólo un principio de acción.

es correcto decir que lo que una persona hizo era o no tal y tal cosa, siendo este el tipo de cosa que intentaba hacer pero para el que carecía de materia. Si la cuestión nunca parece resolverse satisfactoriamente creo que es porque asume algo que anula su propia aplicación. *No hay* respuesta correcta a la pregunta sobre qué hizo. Este es uno de los casos discutidos: supongamos que un hombre rico se disfraza de indigente y mendiga a un transeúnte; éste le da algo por caridad. Podemos asumir que el transeúnte se enfadaría si supiese que le han engañado. La pregunta es entonces si su acción es o no un caso de dar limosna a los pobres. La pregunta inquiriere qué tipo de acto humano ha realizado el transeúnte. Pero no puede haber respuesta absoluta, porque actúa por ignorancia e involuntariamente. No es un caso de acto humano sin restricciones, completo.⁹⁶

Anteriormente indiqué de pasada mi deseo de defender la legitimidad *general* de preguntar por el «qué» o la «esencia» de una acción.⁹⁷ Pero eso no siempre es legítimo. Algunas cosas no tienen esencia, y otras tienen esencia sólo hasta cierto punto. Lo que no tiene esencia es lo que es un ente y una unidad sólo *per accidens*. Un ejemplo en el ámbito de las sustancias sería un objeto que no es sino un amasijo de cosas pegadas al azar. En el ámbito de las acciones, un ejemplo sería un suceso que es una mera coincidencia. Lo hecho por ignorancia es así; e.g. cavar un hoyo y al hacerlo encontrar un tesoro, o matar a una esposa supuestamente culpable y al hacerlo matar a una esposa inocente. Las coincidencias no tienen esencias porque no encarnan intención alguna. Un suceso es una acción, y es especificado según la intención que encarna, *si* encarna alguna.

Obviamente, siempre hay algún componente en una coincidencia que no es en sí una coincidencia. No era una coincidencia que Otelo matase a su esposa. Pero incluso lo que no es una coincidencia puede no poseer plenamente esencia alguna y puede ser en cierto modo indefinido. Entre sustancias, un ejemplo de ello sería algo que sigue en proceso de generación. En el marco

96. Aunque obviamente pueden haber respuestas matizadas, ¿cuál es su valor? Según una respuesta matizada que he escuchado, «moralmente hablando» el transeúnte ha dado limosna a los pobres. Pero sería más claro, y evitaría inferencias sofisticadas, expresarlo diciendo simplemente que el transeúnte tiene todo el *mérito* de alguien que ha dado limosna a los pobres. Alguien puede tener todo el mérito de quien ha dado limosna a los pobres sin haber dado realmente limosna a los pobres. Comparemos el caso de un estudiante que se sabe la materia perfectamente pero falla en el examen debido a factores no científicos: el examen contiene preguntas gratuitamente equívocas. La culpa es del redactor del examen, y el estudiante merece una buena nota. ¿Pero tendría utilidad alguna decir que «científicamente hablando» el estudiante ha escrito un buen examen?

97. Véase Capítulo 2, n. 18.

de la biología tomista, sería un embrión en sus primeros estadios. El Aquinate sostiene que, antes de que un hombre o un caballo sea generado, el embrión sólo es un «animal», indefinido o intedeterminado en su especie.⁹⁸ Entre las acciones, lo que sería meramente indefinido en especie sería algo que resulta de empezar a ejecutar una intención pero no consigue encarnar plenamente una intención. Aunque haya alguna medida de «acción» en ello, es imposible decir exactamente *qué* acción es; sólo puede decirse lo que se suponía que iba a ser, y quizás lo que parece ser. Según Aristóteles, cuando actuamos voluntariamente somos principios de nuestras acciones igual que los padres son principios de sus hijos.⁹⁹ Podemos decir pues que, considerado como producto de la voluntad, lo que se hace involuntariamente por ignorancia es abortivo, o una suerte de monstruo.

A riesgo de llevar demasiado lejos la comparación con las sustancias, y asumiendo que ya sabemos que el incipiente embrión es totalmente un caballo o un ser humano, como pueda ser el caso, ¿podemos encontrar otro ejemplo de una sustancia no plenamente determinada? Podemos considerar un gameto, pero eso ya es algo *definido*, e.g. definitivamente humano, aunque no sea un *completo* ser humano sino sólo una suerte de parte. El mejor ejemplo que pueda encontrar de algo que sólo está en camino de tener una especie determinada, indefinido en sí mismo, sería la comida en proceso de digestión. Es una pasta «orgánica», pero todavía no comparte plenamente la naturaleza de alguna especie definida de organismo. Obviamente la comida está en camino de convertirse en algo definido sólo como parte de un organismo, no como totalidad separada. Pero lo que nos ocupa son las acciones; también muchas acciones, aun siendo bastante definidas en sí mismas, sólo son pasos particulares en proyectos más amplios. La cuestión aquí es que las cosas involuntarias por ignorancia no son definidas ni siquiera como partes. Y ello se debe a que sus agentes no han «asimilado» plenamente las circunstancias.

Así llegamos a la última observación, orientada a recuperar una perspectiva equilibrada en línea con la insistencia de los anteriores capítulos en la naturalidad del orden del acto interior hacia el acto exterior. Si lo que se hace involuntariamente por ignorancia es una suerte de resultado monstruoso de la voluntad, también es excepcional. Normalmente, los pasos particulares de la gente, aunque quizá no sus mayores proyectos, alcanzan de hecho sus objetivos. Cuando surge la pregunta «¿qué está haciendo?», ella suele tener aplicación.

98. I, q. 119, a. 2. Véase Anscombe, «Embryos and Final Causes», p. 300.

99. *Ética Nicomáquea* III, cap. 7, 1113b18.

Cuando alguien *parece* estar actuando intencionada y humanamente, tal que quieres saber *qué* está haciendo de ese modo, normalmente *está* actuando intencional y humanamente. Existe lo que podemos llamar la *pinta de* controlar los propios movimientos, que puede ser percibida aun cuando el sentido de los movimientos no quede claro; la mayoría de veces la apariencia es genuina. De otro modo ¿cómo podría darse tal apariencia? El caso es parecido cuando la perspectiva es desde «dentro»: nuestros movimientos suelen tener verdaderamente la unidad y sentido que entendemos estar dándoles. Por ejemplo, lo que decimos suele ser lo que entendemos decir.

Esta es la sencilla y (con respecto a Kant) importantísima observación que Anscombe expresa de varias maneras en *Intention*: en general, lo que alguien hace es lo que pretende estar haciendo. «Por sorprendente que parezca, el fracaso en la ejecución de intenciones es necesariamente la infrecuente excepción.»¹⁰⁰ Sin duda puede haber intención, elección y moralidad aun cuando la ejecución fracasa. Pero la moralidad es algo serio, como la naturaleza es algo serio. Lo que hace de la moralidad algo serio —lo que hace a la bondad moral realmente buena, y a la maldad moral realmente mala— es, entre otras cosas, el hecho de que, en general, la ejecución no fracasa.

100. *Intention*, § 48, p. 87; cf. § 4, p. 9.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J.L. «Aristotle's Distinction between *energeia* and *kinēsis*», en *New Essays on Plato and Aristotle*, pp. 121-41. Editado por R. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, Londres 1965.
- . «Aristotle on Action», *Mind* 87 (1978), pp. 595-601.
- Anscombe, G. E. M. «Action, Intention and "Double Effect"», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (1983), pp. 12-25.
- . «Aristotle», en G. E. M. Anscombe y Peter T. Geach, *Three Philosophers*, pp. 1-63, Cornell University Press, Ithaca 1961.
- . «Causality and Determination», Conferencia Inaugural, Cambridge University, 1971; reimpresso en Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. II, pp. 133-47, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- . «Causality and Extensionality», *Journal of Philosophy* 66 (1969); reimpresso in *Collected Papers*, vol. II, pp. 173-79.
- . «The Causation of Action», en *Knowledge and Mind. Philosophical Essays*, pp. 174-90. Editado por Carl Ginet y Sidney Shoemaker, Oxford University Press, Oxford 1983.
- . «Embryos and Final Causes», en *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, pp. 293-303. Editado por J. Follon y J. McEvoy, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1992.
- . *Intention*, Basil Blackwell, Southampton 1976.
- . «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33 (1958); reimpresso en *Collected Papers*, vol. III, pp. 26-42, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- . «On Brute Facts», *Analysis* 18 (1958); reimpresso en *Collected Papers*, vol. III, pp. 22-25.
- . «On Promising and Its Justice, and Whether It Need Be Respected *in foro interno*» en *Collected Papers*, vol. III, pp. 10-21.
- . «Thought and Action in Aristotle», en *New Essays on Plato and Aristotle*. Editado por R. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, Londres 1965; reimpresso en *Collected Papers*, vol. I, pp. 66-77, Basil Blackwell, Oxford 1981.
- . «The Two Kinds of Error in Action», *Journal of Philosophy* 60 (1963); reimpresso en *Collected Papers*, vol. III, pp. 3-9.
- Anscombe, G. E. M. «Under a Description», *Nous* 13 (1979); reimpresso en *Collected Papers*, vol. II, pp. 208-19.

- Anscombe. «War and Murder», en *Nuclear Weapons: a Catholic Response*. Editado por W. Stein. Sheed & Ward, Londres y Nueva York 1961; reimpresso en *Collected Papers*, vol. III, pp. 51-61.
- . «Will and Emotion», *Gräzer Philosophische Studien* 5 (1978); reimpresso en *Collected Papers*, vol. I, pp. 100-07.
- . «You Can Have Sex without Children», *Proceedings of the Canadian Centenary Theological Congress*, Toronto 1968; reimpresso en *Collected Papers*, vol. III, pp. 82-96.
- de Aquino, St Tomás. *S. In XII libros Metaphysicorum expositio*, editado por R.-M. Spiazzi, O.P., Marietti, Taurini 1964.
- . *Quaestiones disputatae de potentia*, en *S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae*, vol. II, pp. 1-276. Editado por P. M. Pession et al., Marietti, Taurini 1965.
- . *Scriptum super libros Sententiarum*, 4 vols., editado por P. Mandonnet y M. Moos, P. Lethielleux, París 1929-47.
- . «*S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. ex typographia polyglotta et al., Roma 1882.
- Arregui, Jorge V. «Wittgenstein on Voluntary Actions», *International Philosophical Quarterly* 32 (1992), pp. 299-311.
- Atwell, J. E. «The Accordion-Effect Thesis», *Philosophical Quarterly* 19 (1969), pp. 337-42.
- Austin, John L. «A Plea for Excuses», *Proceedings of the Aristotelian Society* 57 (1956-57); reimpresso en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, pp. 175-204, Clarendon Press, Oxford 1961.
- . «Three Ways of Spilling Ink», *The Philosophical Review* 75 (1966); reimpresso en *Philosophical Papers*, pp. 272-87.
- Bennett, Jonathan. *The Act Itself*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- . *Events and their Names*, Hackett Publishing Company, Indianápolis/Cambridge 1988.
- Berti, Enrico. «Soggetto, anima e identità personale in Aristotele», en *Peri Psyche, De homine, Antropologia. Nuovi Approcci*, pp. 1-14. Editado por Marcello Sánchez Sorondo, Herder-Università Lateranense, Roma 1994.
- Bourke, Vernon J. *Ethics. A Textbook in Moral Philosophy*, The Macmillan Company, Nueva York/Londres 1966.
- Boyle, Joseph. «*Praeter intentionem* in Aquinas», *The Thomist* 42 (1978), pp. 649-65.
- . «Toward Understanding the Principle of Double Effect», *Ethics* 90 (1980), pp. 527-38.

- Boyle, Joseph. «Who is Entitled to Double Effect?» y «Further Thoughts on Double Effect: Some Preliminary Responses», *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (1991), pp. 475-94 y pp. 565-70.
- y Sullivan, T. «The Diffusiveness of Intention Principle: a Counter-example», *Philosophical Studies* 31 (1977), pp. 357-60.
- Finnis, John, y Grisez, Germain. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Bratman, Michael. «Davidson's Theory of Intention», en *Essays on Davidson: Actions and Events*, pp. 13-26. Editado por B. Vermazen y M. B. Hintikka. Clarendon Press, Oxford 1985.
- Brentano, Franz. *The Psychology of Aristotle*, Editado y traducido por Rolf George. University of California Press, Berkeley 1977. Original: *Die Psychologie des Aristoteles*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.
- Brock, Stephen L. «What is the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action?», en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, vol. II, pp. 654-64. Editado por B. C. Bazán, E. Andújar y L. G. Sbrocchi. Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, LEGAS, Nueva York/Ottawa/Toronto 1995.
- Candlish, Stewart. «Inner and Outer Basic Action», *Proceedings of the Aristotelian Society* 84 (1983-84), pp. 83-102.
- Carr, David. «Practical Inference and the Identity of Actions», *The Review of Metaphysics* 34 (1981), pp. 645-61.
- Casey, Gerard N. «A Problem of Unity in St Thomas's Account of Human Action», *New Scholasticism* 61 (1987), pp. 146-61.
- Chisholm, Roderick M. *Person and Object*. George Allen & Unwin Ltd., Londres 1976.
- . «Query on Substitutivity» (comentarios sobre Follesdal, «Quantification into Causal Contexts»), en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, pp. 275-77. Editado por R. S. Cohen y M. W. Wartofsky, Humanities Press, Nueva York 1965.
- . «The Structure of Intention», *The Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 633-47.
- Clark, R. W. «Aquinas on Intentions», *The Thomist* 40 (1976), pp. 303-10.
- Cohen, Sheldon M. «Aristotle on Elemental Motion», *Phronesis* 39 (1994), pp. 150-59.
- Danto, Arthur C. *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- . «Basic Actions», *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), pp. 141-43.
- . «Basic Actions and Basic Concepts», *The Review of Metaphysics* 32 (1979), pp. 471-86.

- D'Arcy, Eric. *Human Acts. An Essay in their Moral Evaluation*. Clarendon Press, Oxford 1963.
- Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford 1980.
- Dewan, Lawrence, O. P. «The Real Distinction between Intellect and Will», *Angelicum* 57 (1980), pp. 557-93.
- . «Saint Thomas and the Principle of Causality», en *Jacques Maritain: Philosophe dans la Cité/A Philosopher in the World* (Philosophica 28), pp. 53-71. Editado por Jean-Louis Allard, University of Ottawa Press, Ottawa 1985.
- . «St Thomas, Our Natural Lights, and the Moral Order», *Maritain Studies* 2 (1986), pp. 59-92.
- Di Ianni, A. «The Direct-Indirect Distinction in Morals», *The Thomist* 41 (1977), 350-80.
- Donagan, Alan. *Choice: The Essential Element in Human Action*. Methuen Press, Nueva York 1988.
- . *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St Thomas' Treatment*, Aquinas Lecture, 1985. Marquette University Press, Milwaukee 1985.
- . «Moral Absolutism and the Double Effect Exception: Reflections on Joseph Boyle's *Who is Entitled to Double Effect?*», *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (1991), pp. 459-509.
- . *The Theory of Morality*. University of Chicago Press, Chicago 1979.
- . «Thomas Aquinas on Human Action», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 642-54. Editado por Norman Kretzmann, Anthony Kenny y Jan Pinborg. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Duff, R. A. «Absolute Principles and Double Effect», *Analysis* 36 (1976), pp. 68-80.
- . *Intention, Agency and Criminal Liability*. Blackwell, Oxford 1990.
- Durand, G. «Les notions de fin intermédiaire et de fin secondaire dans la tradition thomiste», *Science et Esprit* 21 (1969), pp. 371-402.
- Feinberg, Joel. «Action and Responsibility», in *Philosophy in America*, pp. 134-60. Editado por Max Black, George Allen & Unwin Ltd., Londres 1965.
- Finance, Joseph de. *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962.
- . «L'acte morale et le sujet», *Sapientia* 26 (1971), pp. 411-22.
- Finnis, John. «Intention and Side-Effects», en *Liability and Responsibility. Essays in Law and Morals*, pp. 32-64. Editado por R. G. Frey y Christopher W. Morris. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- . «Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas», *The Thomist* 55 (1991), pp. 1-27.

Bibliografía

- Flannery, Kevin, S. J. «Natural Law *mens rea* versus the Benthamite Tradition», *The American Journal of Jurisprudence* 40 (1995), pp. 377-400.
- . «Practical Reason and Concrete Acts», de próxima aparición en *Natural Law and Moral Truths. Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*. Editado por Robert P. George, Georgetown University Press, Washington.
- . «What is Included in a Means to an End?», *Gregorianum* 74 (1993), pp. 499-513.
- Follesdal, Dagfinn. «Quantification into Causal Contexts», en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, pp. 263-74. Editado por R. S. Cohen y M. W. Wartofsky, Humanities Press, Nueva York 1965.
- Foot, Philippa. «Morality, Action and Outcome», in *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*, pp. 23-38. Editado por T. Honderich, Routledge & Kegan Paul, Londres 1985.
- . «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect», *Oxford Review* 5 (1967); reimpresso en Foot. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, pp. 19-32, Basil Blackwell, Oxford 1978.
- Frankfurt, Harry. «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *The Journal of Philosophy* 66 (1969), pp. 175-85.
- Furley, D. J. «Aristotle on the Voluntary», en *Articles on Aristotle 2: Ethics*, pp. 47-60. Editado por J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, Duckworth, Londres 1979.
- Geach, Peter. «Aquinas», en G. E. M. Anscombe y P. T. Geach, *Three Philosophers*, pp. 65-125. Cornell University Press, Ithaca 1961.
- . «Ascriptivism», *The Philosophical Review* 69 (1960), pp. 221-25.
- . *Logic Matters*. Basil Blackwell, Oxford 1972.
- . *Mental Acts*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1957.
- Ghoos, J. «L'acte à double effet: étude de théologie positive», *Ephemerides Theologiae Lovaniensis* 27 (1951), pp. 30-52.
- Goldman, Alvin. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Nueva Jersey 1970.
- Grisez, Germain. *The Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian Moral Principles*. Franciscan Herald Press, Chicago 1983.
- Haldane, John. «Algunas presuposiciones metafísicas de la acción humana», *Anuario Filosófico* 27 (1994), pp. 923-38.
- Hampshire, Stuart. *Thought and Action*. Chatto & Windus, Londres 1959.
- Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*, segunda ed., Clarendon Press, Oxford 1980.
- . «Willing and Acting», *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), 193-206.

- Hart, H. L. A. «The Ascription of Responsibility and Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948), pp. 171-94.
- . «Problems of the Philosophy of Law», en Hart, *Encyclopedia of Philosophy*, vol. VI, pp. 264-76. Editado por Paul Edwards. Macmillan, Londres 1967. Reimpreso en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, pp. 88-119. Clarendon Press, Oxford 1983.
- y Honoré, A. M. *Causation in the Law*. Clarendon Press, Oxford 1959.
- Henri-Rousseau, J.-M., O. P. «L'être et l'agir», *Revue thomiste* 53 (1953), pp. 488-531; 54 (1954), pp. 267-97; 55 (1955), pp. 85-118.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Editado por T. Greene y T. H. Grose. Longmans, Green & Co., Londres 1886. (Reimpreso por Scientia Verlag, Aalen 1964.)
- Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Harper & Row, Nueva York 1966.
- Kagan, Shelly. «Causation and Responsibility», *American Philosophical Quarterly* 25 (1988), pp. 293-302.
- Keily, Bartholomew M., S. J. «The Impracticability of Proportionalism», *Gregorianum* 66 (1985), pp. 655-86.
- Kelly, M. «Action in Aquinas», *The New Scholasticism* 52 (1978), 261-67.
- . «Agency in Aquinas», *Laval théologique et philosophique* 33 (1977), pp. 33-37.
- Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1979.
- . *Aquinas on Mind*. Routledge, Londres 1993.
- . *Aristotle's Theory of the Will*. Duckworth, Londres 1979.
- . *Freewill and Responsibility*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1978.
- . *The Metaphysics of Mind*. Clarendon Press, Oxford 1989.
- Knauer, P. «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», *Natural Law Forum* 12 (1967), pp. 132-62.
- Laurent, E. «De natura actionis immanentis secundum S. Thomam», *Divus Thomas* 41 (1938), pp. 233-53.
- Le Pore, E., y McLaughlin, B. (ed.). *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1985.
- MacIntyre, Alasdair. «The Antecedents of Action», en *British Analytical Philosophy*. Editado por B. Williams y A. Montefiore. Routledge & Kegan Paul, Londres 1966. Reimpreso en MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, pp. 191-210. Duckworth, Londres 1971.

- Makin, Stephen. «Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds», *The New Scholasticism* 63 (1989), pp. 253-74.
- Mangan, J. T. «A Historical Analysis of the Principle of Double Effect», *Theological Studies* 10 (1949), pp. 41-61.
- Márquez-Pemartín, Claudia. «El “uso” en la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. IV: Etica, sociologia e politica d'ispirazione Tomistica*. Studi Tomistici 40, pp. 48-58. Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1991.
- Marquis, Donald. «Four Versions of Double Effect», *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (1991), pp. 515-44.
- Martin, Christopher. «Libertad y revocabilidad», *Anuario Filosófico* 27 (1994), pp. 991-1005.
- McInerny, Ralph. «Action Theory in St. Thomas Aquinas», en *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Lichten neuerer Forschungen. Miscellanea Mediaevalia*, tm. 19, pp. 13-22. Walter de Gruyter, Berlín 1988.
- . *Aquinas and Analogy*, Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1996.
- . *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1982.
- . *The Logic of Analogy*, Martinus Nijhoff, La Haya 1971.
- Melden, A. I. *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1961.
- . «Willing», *The Philosophical Review* 69 (1960), pp. 475-84.
- Meyer, Susan Sauvé. *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*. Blackwell Publishers, Oxford UK/Cambridge USA 1993.
- Miller, M. T. «The Problem of Action in the Commentary of St Thomas Aquinas on the *Physics* of Aristotle», *The Modern Schoolman* 23 (1946), pp. 135-67, 200-26.
- Mullady, Brian Thomas. *The Meaning of the Term «Moral» in St Thomas Aquinas*. (Studi Tomistici 27). Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1986.
- Nussbaum, Martha. *Aristotle's De motu animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton University Press, Princeton 1978.
- . «The “Common Explanation” of Animal Motion», en *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum: Studien zu einer Dubia. Akten des 9.ten Symposium Aristotelicum*, pp. 116-56. Editado por P. Moraux y J. Wiesner. De Gruyter, Berlín/Nueva York 1983.
- . *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.

- Odegard, D. «Volition and Action», *The American Philosophical Quarterly* 25 (1988), pp. 141-51.
- Pegis, Anton. «*Principale Volitum*. Some Notes on a Supposed Thomistic Contradiction», *Philosophy and Phenomenological Research* 9 (1948), pp. 51-70.
- Penner, Terry. «Verbs and the Identity of Actions - a Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle», en Ryle, pp. 393-460. Editado por Oscar P. Wood y George Pitcher. Macmillan & Co., Londres 1970.
- Pinckaers, Servais. *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*. Editions du Cerf, París 1986.
- . *L'Acte humain*. Desclée, París 1966. (Traducción, notas y estudio doctrinal de la *Summa theologiae* I-II, qq. 6-17.)
- . «La structure de l'acte humain suivant Saint Thomas», *Revue thomiste* 55 (1955), pp. 393-412.
- Pitcher, G. «Hart on Action and Responsibility», *The Philosophical Review* 69 (1960), pp. 226-35.
- . «"In Intendit" and Side-Effects», *The Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 663-68.
- Polo, Leonardo. «Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la Encíclica *Laborem Exercens*» en *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, pp. 201-30. Editado por F. Fernández Rodríguez. BAC, Madrid 1987.
- Quevedo, Amalia. «El concepto aristotélico de violencia», *Anuario Filosófico* 21 (1988), pp. 155-70.
- Quinn, Warren S. «Actions, Intentions and Consequences: the Doctrine of Doing and Allowing», *The Philosophical Review* 98 (1989), pp. 287-312.
- Ramírez, Santiago. *De hominis beatitudine* and *De actibus humanis*, en *Edición de las Obras Completas de Santiago Ramírez, O.P.*, vols. I y IV. Editado por V. Rodríguez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972.
- Richards, N. «Double Effect and Moral Character», *Mind* 93 (1984), pp. 381-97.
- Ricoeur, Paul. *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París 1977.
- Rodríguez Luño, Angel. *La scelta etica*. Edizioni Ares, Milán 1988.
- Roqué, A. J. «Non-Linear Phenomena, Explanation and Action», *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), pp. 247-55.
- Sellars, Wilfrid. «Volitions Re-affirmed», en *Action Theory. Proceedings of the Winnipeg Conference on Human Action, May 1975*, pp. 47-66. Editado por M. Brand y D. Walton. D. Reidel, Dordrecht 1976.

Bibliografia

- Siegler, F. A. «Voluntary and Involuntary», *Monist* 52 (1968), pp. 268-87.
- Simonin, H. D. «La notion d'intention dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 19 (1930), pp. 445-66.
- Smith, A. D. «Agency and the Essence of Actions», *The Philosophical Quarterly* 38 (1988), pp. 401-21.
- Smith, Patricia G. «Contemplating Failure», *Philosophical Studies* 59 (1990), pp. 159-76.
- Sorabji, R. *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Duckworth, Londres 1980.
- Spaemman, Robert. *Glück und Wohlwollen*. Ernest Klett Verlag, Stuttgart 1990.
- «Nebenwirkungen als moralisches Problem», en *Kritik der politischen Utopie*, pp. 167-82. Klett, Stuttgart 1977.
- Sweeney, Eileen C. «From Determined Motion to Undetermined Will and Nature to Supernature in Aquinas», *Philosophical Topics* 20 (1992), pp. 189-214.
- Taylor, Charles. «Explaining Action», *Inquiry* 13 (1970), pp. 54-89.
- . *The Explanation of Behaviour*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1964.
- Taylor, Richard. *Action and Purpose*. Prentice Hall, Englewood Cliffs (Nueva Jersey) 1966.
- . «I can», *The Philosophical Review* 69 (1960), pp. 78-89.
- Theron, Stephen. «Two Criticism of Double Effect», *The New Scholasticism* 58 (1984), pp. 67-83.
- Tonneau, Jean. «Le volontaire in esse naturae et in esse moris», en *Thomistica morum principia*, pp. 196-203. *Acta V Congressus thomistici internationalis* (Romae, 13-17 Sept. 1960) Catholic Book Agency, Roma 1961.
- Uniacke, S. «The Doctrine of Double Effect», *The Thomist* 48 (1984), pp. 188-218.
- Veatch, Henry B. «Are There Non-Moral Goods?», *The New Scholasticism* 52 (1978), pp. 471-99.
- . «Is Kant the Gray Eminence of Contemporary Ethical Theory?», *Ethics* 90 (1980), pp. 218-38.
- Waterlow, Sarah. *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*. Clarendon Press, Oxford 1982.
- Weisheipl, James A., O. P. *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*. Doubleday, Garden City (Nueva Jersey) 1974.
- . *Nature and Motion in the Middle Ages*. Editado por William E. Carroll, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1985.

- Weiss, Roslyn. «Ignorance, Voluntariness and Innocence: a Reply to McTighe», *Phronesis* 30 (1985), pp. 314-22.
- Westberg, Daniel. *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*. Clarendon Press, Oxford 1994.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Traducido por G. E. M. Anscombe. Basil Blackwell, Oxford 1967.
- Wojtyla, Karol. *The Acting Person*. D. Reidel, Dordrecht 1979.
- . *I fondamenti dell'ordine etico*. Libreria Editrice, Ciudad del Vaticano 1980 (esp. los artículos «Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico», pp. 49-68, y «Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell'etica nel contesto del pensiero di Tommaso d'Aquino, Hume e Kant», pp. 91-106).
- «The Structure of Self-Determination as the Core of the Theory of the Person», in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario no. 7: L'uomo*, pp. 37-44. *Atti del Congresso internazionale*. Edizioni Domenicane Italiane, Nápoles 1978.
- Yarza, Ignacio. «Sobre la praxis Aristotélica», *Anuario Filosófico* 19 (1986), pp. 135-53.

ÍNDICE DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Summa theologiae

I, q. 1, a. 1	19 n. 2	I, q. 28, a. 1	104 n. 57
I, q. 1, a. 3	20 n. 8	I, q. 29, a. 1	20 n. 10, 30
I, q. 4, a. 1	27 n. 19	I, q. 29, a. 2 ad 5	38 n. 37
I, q. 5, a. 1	131 n. 18	I, q. 29, a. 3 ad 2	125 n. 5
I, q. 5, a. 1 ad 1	27 n. 19	I, q. 29, a. 4	38
I, q. 5, a. 3	131 n. 18	I, q. 30, a. 4	35 n. 29
I, q. 5, a. 3 ad 4	69 n. 1	I, q. 33, a. 1	142 n. 40
I, q. 5, a. 4	22 n. 14, 27 n. 19, 140 n. 35, 153-160	I, q. 37, a. 1	213 (n. 77)
I, q. 5, a. 4 ad 3	65 (n. 90), 186 n. 22, 236 n. 140	I, q. 41, a. 1 ad 2	40 (n. 44), 59 (n. 81), 104 (n. 58)
I, q. 6, a. 1	131 n. 18	I, q. 41, a. 2	198 n. 35
I, q. 6, a. 1 ad 2	131 n. 19	I, q. 44, a. 2	157 n. 73
I, q. 13, a. 5 ad 1	24 n. 15	I, q. 44, a. 4	151 n. 63
I, q. 13, a. 7	99 n. 50, 279 n. 74	I, q. 48, a. 1 ad 2	57 n. 79, 267 n. 57
I, q. 16, arts. 1-2	204 n. 56	I, q. 48, a. 6	65 n. 90
I, q. 16, a. 4 ad 2	149 n. 58	I, q. 49, a. 1	167 (n. 90), 169 n. 94, 199 n. 44, 265 n. 54
I, q. 16, a. 7 ad 2	34 n. 28	I, q. 49, a. 2	265 n. 54
I, q. 16, a. 8 ad 4	205 n. 57	I, q. 56, a. 1	251 n. 16
I, q. 18, a. 1	52 n. 70	I, q. 58, a. 2	82 n. 21
I, q. 18, a. 3	53 (n. 71), 212 n. 76	I, q. 59, a. 1	211 n. 70
I, q. 19, a. 1	180 n. 7	I, q. 59, a. 2	150 n. 62, 211 n. 70
I, q. 19, a. 9	265 n. 54	I, q. 60, a. 1	131 n. 19, 226 n. 114
I, q. 19, a. 10	212 n. 76	I, q. 60, a. 1 obj. 2 y réplica	41 n. 45, 67 n. 96
I, q. 21, a. 1 ad 3	50 (n. 63)	I, q. 62, a. 8 ad 3	212 n. 76
I, q. 22, a. 2 ad 4	20 n. 10, 54 n. 74	I, q. 63, a. 1	211 n. 72
I, q. 25, a. 5	212 n. 76	I, q. 66, a. 2	25 n. 17
I, q. 25, a. 5 ad 1	185 (n. 20)	I, q. 67, a. 3 ad 3	47 n. 58
I, q. 26, a. 1 obj. 2	187 n. 23	I, q. 75, a. 2 ad 1	37 nn. 32 y 33
I, q. 27, a. 1	70 n. 4		
I, q. 27, a. 4	211 (n. 71), 227 n. 118		

I, q. 75, a. 2 ad 2	37 nn. 32 y 33, 37 n. 35, 42 (n. 47)	I-II, q. 3, a. 4	182 n. 12, 242 n. 151
I, q. 76, a. 2 ad 1	38 n. 38	I-II, q. 3, a. 5	183 n. 16
I, q. 77, a. 6 ad 3	72 n. 7	I-II, q. 4, a. 1 obj. 3	187 n. 23
I, q. 77, a. 7 ad 1	72 n. 7	I-II, q. 4, a. 2	182 n. 14, 242 n. 151
I, q. 78, a. 1	210 (n. 67)	I-II, q. 4, a. 4	187 (n. 25)
I, q. 78, a. 1 ad 3	221 n. 99	I-II, q. 4, a. 5 obj. 4	187 n. 23
I, q. 79, a. 1 ad 2	210 n. 68	I-II, q. 4, a. 7	187 n. 23
I, q. 82, a. 3	221 n. 101	I-II, q. 5, a. 5 ad 1	188 (n. 27)
I, q. 82, a. 4	212 n. 73	I-II, q. 5, a. 8	187 n. 23
I, q. 83, a. 1 obj. 3 y réplica	50 n. 66	I-II, q. 6, proem.	217 n. 86
I, q. 83, arts. 1 y 3	212 n. 75	I-II, q. 6, a. 2	53 n. 71, 199 n. 40
I, q. 85, a. 3 ad 1	153 n. 67	I-II, q. 6, a. 2 obj. 2	41 n. 45
I, q. 85, a. 6	153 n. 67	I-II, q. 6, a. 3	169 (n. 96), 171 (n. 97), 199 n. 44, 270, 273
I, q. 103, a. 1 ad 1	54 n. 74, 131 n. 19	I-II, q. 6, a. 3 ad 2	249 n. 11
I, q. 103, a. 1 ad 3	131 n. 19	I-II, q. 6, a. 4	289 n. 91
I, q. 103, a. 3	226 n. 114	I-II, q. 6, a. 5 ad 2	197 n. 33, 289 n. 90
I, q. 103, a. 4	154 n. 69, 226 n. 114	I-II, q. 6, a. 6	285 n. 81
I, q. 105, a. 5	20-21 nn. 10 y 11, 226 n. 114	I-II, q. 6, a. 6 ad 1	197 n. 33, 289 (n. 90)
I, q. 115, a. 1	140 n. 36	I-II, q. 6, a. 8	264 n. 51, 287 n. 85
I, q. 115, a. 1 ad 5	47 n. 58	I-II, q. 7, a. 1	33 n. 27
I, q. 119, a. 2	293 n. 98	I-II, q. 7, a. 1 ad 2 y 3	258 n. 33
I-II, q. 1, a. 1	232 n. 126	I-II, q. 7, a. 2 obj. 2 y réplica	258 n. 34
I-II, q. 1, a. 1 ad 2	181 n. 10, 183 n. 15, 225 n. 113, 242 n. 151	I-II, q. 7, a. 3 ad 3	258 (n. 32)
I-II, q. 1, a. 2	20-21 nn. 10 y 11, 124 (n. 1), 232 (n. 127)	I-II, q. 7, a. 3 obj. 3 y réplica	120 n. 90
I-II, q. 1, a. 2 ad 1	54 n. 73	I-II, q. 7, a. 4 obj. 2 y réplica	120 n. 90
I-II, q. 1, a. 3	66 (n. 92), 66 (n. 95), 118 n. 88, 236 (n. 139)	I-II, q. 8, a. 1	203 (n. 53)
I-II, q. 1, a. 3 ad 1	108 n. 69	I-II, q. 8, a. 1 obj. 3 y réplica	204 nn. 54 y 55, 273 n. 66
I-II, q. 1, a. 3 ad 3	141 n. 38	I-II, q. 9, a. 1	65 (n. 91), 212 n. 73, 228 n. 119
I-II, q. 1, a. 6	271 n. 61	I-II, q. 9, a. 3	223 (n. 109), 231 (n. 125), 66 n. 94
I-II, q. 1, a. 7	187 n. 23	I-II, q. 9, a. 4	67 n. 96, 146 n. 53
I-II, q. 2, a. 1	56 (n. 77)		
I-II, q. 2, a. 1 ad 1	56 n. 77		
I-II, q. 2, a. 2 obj. 1	187 n. 23		
I-II, q. 2, a. 7	187 n. 23		
I-II, q. 3, a. 1	187 n. 23		
I-II, q. 3, a. 2 ad 1	187 n. 24		
I-II, q. 3, a. 2 ad 4	182 n. 13		

Índice de las obras de Santo Tomás de Aquino

I-II, q. 9, a. 6	146 n. 53	I-II, q. 17, a. 5 ad 3	67 n. 96, 146 n. 53
I-II, q. 10, a. 1	67 n. 96, 161 n. 82, 183 n. 16, 226 n. 114	I-II, q. 17, a. 5	217 n. 88, 218 n. 91
I-II, q. 11, a. 2	225 n. 113	I-II, q. 17, a. 6	217 n. 88
I-II, q. 11, a. 3	225 n. 113	I-II, q. 18, a. 2 ad 3	112 n. 79, 233 (n. 130)
I-II, q. 12, a. 1	128 (n. 10), 222 n. 107	I-II, q. 18, a. 3 ad 2	258 n. 34
I-II, q. 12, a. 1 ad 4	222 n. 106, 248 (n. 9), 288 n. 86	I-II, q. 18, a. 4	20 n. 90, 234 n. 135
I-II, q. 12, a. 2	130 n. 17	I-II, q. 18, a. 5 ad 2	267 n. 57
I-II, q. 12, a. 2. ad 3	222 n. 107	I-II, q. 18, a. 6	111 n. 77, 234 n. 134, 244 n. 1
I-II, q. 12, a. 3	130 n. 17	I-II, q. 18, a. 6 ad 2	141 n. 38
I-II, q. 12, a. 4	223 n. 110, 231 n. 123, 259 n. 38	I-II, q. 18, a. 7	141 n. 38, 244 n. 1, 245 n. 4, 267 n. 57
I-II, q. 12, a. 5	128 (n. 10)	I-II, q. 19, a. 2 ad 3	268 n. 57
I-II, q. 13, a. 4	222 n. 103	I-II, q. 19, a. 3	234 n. 135, 268 n. 57
I-II, q. 13, a. 5	288 n. 89	I-II, q. 19, a. 9	186 (nn. 21 y 22)
I-II, q. 13, a. 5 ad 1	174 (n. 2), 190 n. 28, 220 n. 98, 222-223 nn. 106 y 107, 288 n. 88	I-II, q. 20, a. 3 ad 3	216 n. 82
I-II, q. 13, a. 6 obj. 3 y réplica	208 n. 66	I-II, q. 20, a. 4	64 n. 88, 220 n. 98, 222 n. 103
I-II, q. 14, a. 6 ad 2	168 n. 93	I-II, q. 20, a. 5	250 n. 15, 263 n. 49
I-II, q. 15, a. 1 ad 3	221 n. 100	I-II, q. 21, a. 1	268 n. 57
I-II, q. 15, a. 3	197 n. 34	I-II, q. 21, a. 1 ad 2	147 n. 56, 161 n. 83
I-II, q. 15, a. 4 ad 2	201 n. 49	I-II, q. 25, a. 1	131 n. 19
I-II, q. 15, a. 4 ad 3	211 n. 72	I-II, q. 26, a. 3	242 n. 151
I-II, q. 16, a. 1	219 nn. 93 y 95, 226 n. 114	I-II, q. 27, a. 2	149 n. 58
I-II, q. 16, a. 2 ad 2	227 n. 116	I-II, q. 51, a. 1	226 n. 114
I-II, q. 16, a. 3	225 n. 113	I-II, q. 54, a. 3 ad 2	267 n. 57
I-II, q. 16, a. 4	66 n. 93, 219 n. 95, 220-227, 227 n. 117, 230 (n. 123)	I-II, q. 56, a. 3	66 n. 91
I-II, q. 16, a. 5	219 n. 95	I-II, q. 57, arts. 1, 3 y 4	236 n. 140
I-II, q. 17, a. 1	226 n. 114, 248 n. 10	I-II, q. 66, a. 4	241 n. 148
I-II, q. 17, a. 3	219 nn. 93 y 94, 226 n. 114, 231 n. 123	I-II, q. 66, a. 5 ad 4	154 n. 68
I-II, q. 17, a. 4	46 (n. 57), 111 n. 77, 231 n. 123, 244 n. 1	I-II, q. 71, a. 5	169 n. 96, 199 n. 44, 268 n. 58, 273 n. 66, 274 n. 67
		I-II, q. 72, a. 1	267 (n. 57)
		I-II, q. 72, a. 3 ad 2	117 (n. 86)
		I-II, q. 72, a. 6	169 n. 95, 244 n. 1
		I-II, q. 72, a. 7 ad 3	88 n. 28, 108 n. 70,

I-II, q. 73, a. 3 ad 1	118 (n. 87)	III, q. 19, a. 1 ad 5	46 n. 56
I-II, q. 73, a. 3 ad 3	271 n. 61	III, q. 19, a. 2	20 n. 5, 45 n. 53
I-II, q. 73, a. 8	250 (n. 15), 252 n. 17, 263 n. 49	III, q. 62, a. 1	45 n. 53
		III, q. 62, a. 1 ad 2	46 n. 56
I-II, q. 73, a. 8 obj.1	76 n. 11	III, q. 62, a. 4	46 n. 54, 141 n. 37
I-II, q. 74, a. 1	237 (n. 141)	III, q. 62, a. 5	47 n. 58
I-II, q. 74, arts. 2 y 3	240 n. 145		
I-II, q. 74, a. 7	199 n. 44	<i>In libros Metaphysicorum expositio</i>	
I-II, q. 75, a. 1	169 n. 94	IV, lect. iv, § 574	97 n. 48
I-II, q. 75, a. 1 ad 2	142 (n. 42), 143 (n. 45)	V, lect. ii, § 775	150 n. 61
I-II, q. 75, a. 2	167 n. 90, 169 n. 95	V, lect. iii, § 789	163-167
		V, lect. ix, § 889	96 nn. 43 y 45
I-II, q. 78, a. 1	265 n. 55	V, lect. ix, § 897	96 n. 44
I-II, q. 78, a. 1 ad 2	253 n. 19	V, lect. xi, § 910	33 n. 27
I-II, q. 79, a. 1	264 n. 50	V, lect. xvii, § 1124-27	25 n. 17
I-II, q. 79, a. 2 ad 3	267 n. 57	VI, lect. iii, § 1192-93	143 n. 45
I-II, q. 85, a. 1 ad 3	232 n. 126	VII, lect. vi, § 1382	117 n. 85, 248 n. 5
I-II, q. 89, a. 6	248 n. 10	VII, lect. vii, § 1443	140 (n. 35)
I-II, q. 91, a. 2	183 n. 16	VII, lect. xvi, § 1633	38 (n. 39)
I-II, q. 93, a. 5	20 n. 10, 235 (n. 138)	VII, lect. xvii, § 1658	25 n. 16
I-II, q. 94, a. 3	226 n. 114	IX, lect. viii, § 1864-65	251 n. 16
I-II, q. 109, a. 8	199 n. 44	XI, lect. iii, § 2204	25 n. 16
II-II, q. 23, a. 1	187 (n. 26)	XI, lect. viii, § 2269, 2284	117 n. 85, 248 n. 5
II-II, q. 58, a. 2	20 n. 8, 35 (n. 30), 42 (n. 46)	XII, lect. vii, § 2522	181 (nn. 8 y 9)
II-II, q. 58, a. 3	240 (n. 147)		
II-II, q. 58, a. 12	241 n. 148	<i>Commentaria in libros Physicorum</i>	
II-II, q. 59, a. 2	117 (n. 85), 161 n. 81, 258 (n. 35), 282 (n. 79)	II, lect. viii, § 214	117 n. 85, 247 (n. 5)
II-II, q. 59, a. 3	198 n. 36	II, lect. viii, § 215	256 (n. 25)
II-II, q. 64, a. 5	271 n. 60	II, lect. x, § 229	20 n. 9
II-II, q. 64, a. 7	253 n. 18, 270	II, lect. xiv, § 268	127 n. 9
II-II, q. 64, a. 8	252 n. 17, 264 n. 51	III, lect. i, § 280	91 (n. 34)
II-II, q. 69, a. 4	271 n. 60	III, lect. i, § 281	96 n. 46
II-II, q. 123, a. 6	201 (n. 48)	III, lect. ii, § 285	99-100
II-II, q. 124, a. 3	201 (n. 48)	III, lects. iv-v	21 n. 11
II-II, q. 141, a. 6 ad 1	120 n. 90	III, lect. v, § 316	105-106 (n. 64)
II-II, q. 145, a. 1 ad 2	184 n. 17	III, lect. v, § 322	105 (nn. 60 y 61), 106 (n. 65), 109 n. 74
II-II, q. 145, a. 2	149 n. 58		95-104
II-II, qq. 155-56	211 n. 72	III, lect. v, § 324	
III, q. 16, arts. 9-12	260 n. 39	VIII, lect. viii, § 1035	165 n. 87
III, q. 19, a. 1	45 n. 53, 46 n. 55		

Índice de las obras de Santo Tomás de Aquino

Summa contra gentiles

II, cap. 6, § 884	238 n. 141
II, cap. 23, § 993	29 n. 22, 238 n. 141
II, cap. 47, § 1238	41 n. 45
II, cap. 48, § 1243	53 n. 72
II, cap. 48, § 1244-46	212 n. 75
III, caps. 2-3	130 n. 15
III, cap. 6, § 1902	165 n. 85
III, cap. 6, § 1907	254-255, 265 n. 54, 265 n. 55
III, cap. 9, § 1930	267 n. 57
III, cap. 69, § 2458	139 (n. 33)
III, cap. 112, § 2856	125 n. 4
III, caps. 112-13	50 n. 65

Quaestiones disputatae de malo

q. 1, a. 3 ad 15	247 (n. 6)
q. 2, a. 1	273 n. 66
q. 2, a. 2 ad 8	248 n. 8
q. 2, a. 4 ad 9	120 n. 90, 120 n. 91
q. 2, a. 6 ad 2 y 3	267 n. 57
q. 2., a. 6 ad 6	260 n. 40
q. 6, a. 1	143 n. 45, 231 n. 125
q. 16, a. 3 ad 9	190 n. 28

Scriptum super libros Sententiarum

I, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1	25 (n. 17)
I, d. 23, q. 1, a. 1	49 n. 62
II, d. 1, q. 2, a. 1	120 n. 90
II, d. 1, q. 2, a. 4	120 n. 90
II, d. 34, q. 1, a. 2. ad 3	267 n. 57
IV, d. 16, q. 3, a. 1, qqa. 2, 3	120 n. 90

Quaestiones disputatae de potentia

q. 1, a. 1	22 (n. 13), 139 n. 31
q. 2, a. 1	139 (n. 32)
q. 7, a. 9	97-98
q. 7, a. 10	105 n. 62
q. 9, a. 5	204 n. 56

Sententia libri Ethicorum

III, lect. i, § 387	200 n. 47
V, lect. xiii, § 1036	161 (n. 81)
V, lect. xiii, § 1037	196 n. 32
IX, lect. xi, § 1903-04	147 n. 57

In Libros Peri hermeneias expositio

I, lect. ii, § 13, 15, 19	25 n. 16
I, lect. x, § 121	31 n. 25

Expositio libri Posteriorum analyticorum

I, lect. iv, § 38	137 n. 25
II, lect., vii, § 471	281 n. 77

De ente et essentia

cap 1	97 n. 47, 158 n. 75
-------	------------------------

De principiis naturae

(Leonine edn.) p. 41, § 3, II. 1-5	156 n. 72
---------------------------------------	-----------

Quaestiones disputatae de veritate

q. 22, a. 1	130 n. 16
-------------	-----------

Sententia libri De anima

III, lect. xv, § 821	64 (n. 89)
----------------------	------------

Sententia libri Politicorum

Proemium	153 n. 67
----------	-----------

ÍNDICE DE NOMBRES

- Ackrill, J. L. 28
 Agustín, San 149, 173, 181-182, 185, 225, 242
 Anscombe, G. E. M. 14, 19-20, 25, 56, 76, 78-79, 81, 93-94, 103, 107, 110-112, 116, 119, 128, 135, 143-144, 168, 176, 192, 199, 201, 205-206, 222, 227, 235, 250, 257, 259-260, 274, 276-277, 282, 291 293-294
 Aristóteles 14, 18, 20-22, 25-28, 31-33, 37-39, 43-44, 47-48, 50-51, 54-57, 60, 63-64, 71, 73-74, 83-84, 94, 102, 110, 118, 128, 132, 134, 145-147, 149, 153, 167, 178, 190, 193, 195-197, 199-200, 222, 239, 241, 262, 273
 Arregui, Jorge V. 201
 Austin, John L. 260-261
 Bennett, Jonathan 75, 111, 250, 257
 Bentham, Jeremy 250
 Berti, Enrico 43
 Boecio 30
 Bourke, V. J. 223
 Boyle, Joseph 14, 165, 254-257, 261, 265, 267
 Bratman, Michael 208, 256
 Brentano, Franz 107, 149, 231
 Brock, Stephen L. 220
 Bourke, V. J. 223
 Candlish, Stewart 89
 Carr, David 111-112
 Chisholm, Roderick M. 256-257, 263, 282
 Damasceno, san Juan 41
 D'Arcy, Eric 19, 21, 262, 264, 269
 Davidson, Donald 33, 76, 86, 111, 116, 144, 161, 207-208, 236, 241, 257, 260, 262, 274, 276-278, 280
 de Finance, Joseph 150
 Descartes, René 132
 Dewan, Lawrence 153, 159
 Donagan, Alan 14, 17, 33, 41, 70, 76, 82, 89-93, 108-109, 112, 114, 144-147, 161, 163, 176, 184, 201, 203, 206-208, 214, 217, 220, 222, 224-226, 234, 248, 256, 260, 276-281, 283, 291
 Duff, R. A. 250
 Finnis, John 120, 231, 248-250, 267
 Flannery, Kevin 61, 250-251, 272
 Geach, Peter 14, 108, 138
 Goldman, Alvin 81-82
 Grisez, Germain 267
 Hart, H. L. A. 259, 262
 Heidegger, Martin 98, 127
 Hume, David 16-17, 91-93, 95-97, 103, 107, 133-134, 136-137, 141-144, 153, 155, 159, 184, 202
 Jonas, Hans 54
 Kant, Immanuel 16-17, 64, 138, 175-176, 178-185, 187, 294
 Kenny, Anthony 14, 19, 28, 48, 56, 196-198, 200, 216, 224-226, 269
 MacIntyre, Alasdair 201, 215
 Makin, Stephen 128-130, 161
 McInerny, Ralph 25, 29, 96
 Melden, A. I. 214, 233

Índice de nombres

- | | |
|-----------------------------------|--|
| Meyer, Susan Sauvé 43, 193, 197 | Smith, A. D. 85-86, 88 |
| Nussbaum, Martha 142 | Smith, Patricia G. 273 |
| Penner, Terry 28 | Spaemann, Robert 120 |
| Pitcher, G. 256 | Sullivan, T. 256-257 |
| Polo, Leonardo 151 | Sweeney, Eileen C. 29 |
| pseudo-Dionisio 265 | |
| Ramírez, Santiago 20, 40, 51, 124 | Taylor, Charles 123, 125-131, 134, 138, 142, 150, 190 |
| Rodríguez Luño, Angel 212 | |
| Russell, Bertrand 202 | Veatch, Henry, 17, 182 |
| Ryle, Gilbert 201 | |
| Scheler, Max 176 | Waterlow, Sarah 102, 108, 139-140, 145 |
| Sellars, Wilfrid 232, 233 | Weisheipl, James A. 72 |
| Sidgwick, Henry 250, 257 | Westberg, Daniel 216 |
| | Wittgenstein, Ludwig 83, 94, 113, 201, 206, 215, 229, 248, 264 |
| | Wojtyla, Karol 176, 184, 202 |

ÍNDICE DE MATERIAS

- accidentes y sustancias, 32-47, 105, 108-109, 258
- acción (*véase también* acciones; agentes; movimiento), 15-17, 20, 24, 197-198
 - analogía de la, 30, 54-59
 - como causación (*véase también* causalidad), 89, 91, 101-110
 - como donación, 150-154
 - como formación, 139-141
 - como oposición o evitación, 61, 166, 254, 273
 - como origen de una semejanza del agente, 141-144, 149, 152, 167
 - concepto de, relacionado con el cambio y el movimiento, 59, 69-72, 94, 101-105, 134-135
 - distinción respecto a la actividad en el agente, 74-75, 111-113
 - directa *véase* causalidad directa
 - e intención (*véase también* intención), 114-121
 - en entes no racionales, 20, 41-42, 45-59, 123-125
 - en entes no vivos, 47-48, 55, 72-73, 162
 - física, 45-53, 69-73, 152, 215-216
 - y finalidad, 118, 123-129, 146-153, 160-171
 - humana (*véase también* conducta; individuos; *praxis*; voluntad, actos de la; voluntario), 33-40
 - como intencional bajo cierta descripción, 276-288
 - indirecta *véase* causalidad indirecta
 - inmanente, 28-29, 57, 75, 237-242
 - instrumental, 45-51, 111-115, 129-131, 141, 187, 219, 248, 252
 - moral *véase* acción humana; conducta
 - racional (*véase también* conducta; voluntad)
 - y autonomía, 175-188
 - y no racional, 45-59, 123-129
 - significado, 19-23, 40, 54-59, 133
 - voluntaria *véase* voluntario
 - y cambio, 69-72
 - y eficacia (*véase también* eficacia), 59-65, 69-72
 - y finalidad (*véase también* causalidad final), 59-62, 123-131, 136, 160-161
 - y pasión, 59, 65-66, 73, 90, 94, 96, 104-119, 183, 197-198, 219, 229-233, 236
 - y pensamiento, 62-64
- acciones (*véase también* acción; agentes)
 - como accidentes de sustancias, 33-40, 105, 258
 - como el ámbito de lo voluntario, 64-67, 173-201
 - como fines y medios, 129-131, 223-224
 - como individuos, 257-261
 - como sucesos, 71, 89-92, 214-215
 - completas e incompletas, 76-81, 85-89, 109-113, 236, 240, 290
 - descripción *véase* descripción de la acción
 - especificación de las, 110-121, 244-245, 250-254, 266-268, 274, 289-294
 - determinadas por la intención, 118-121, 246-250, 280
 - inmanentes y transitivas, 28, 57, 75, 237-242

- involuntarias *véase* involuntario
- irreductibilidad de las, 105-110
- papel del cuerpo en las, 235, 240
- transitivas, 28-29, 57, 75, 237
- y movimientos, 83-110
- y verbos, 26-29, 90, 224-225
- actitudes
 - apetitivas y cognitivas, 202-209
 - proposicionales, 201-209
 - e intenciones, 278-279
- acto
 - como forma, 23
 - significado, 19, 21-23, 58
 - y potencia en el movimiento, 96-104
- actos
 - de la voluntad *véase* voluntad, actos de la
 - espirituales, 86, 127
 - exteriores (*véase también* actos interiores; voluntad, actos de la), 118, 246
 - y actos de la voluntad, 86-89, 214-219, 233-236, 239-240
 - y moralidad, 64-67, 216, 236-239, 290-294
 - imperados *véase* actos exteriores
 - interiores, 216-217, 245
 - y actos exteriores, 86-88, 214-219, 234-236, 240
 - y moralidad, 64-67, 236-239, 289-294
- actus*, 21-23, 58
- agente, causalidad *véase* causalidad agente
- agentes
 - jerarquía de, 45-49, 52-56
 - libres *véase* libertad
 - no racionales, 20, 45-51, 55-59, 123-125
 - perfectos e imperfectos, 151
 - poder de los, distinguido de la naturaleza, 145
 - principales e instrumentales, 45-52, 111-115, 130-131, 140-141, 219, 248, 252-254
 - significado, 43, 45, 55, 72-73
 - y paciente, relación *véase* acción y pasión
 - y sucesos como causas, 131, 144-145
 - *véase* acción física
- agere*, 20, 41
- alma, 13, 16, 32, 36, 38, 42, 45, 50, 54
- poderes de distinción, 209-210
- y cuerpo, comparación con la acción, 46, 88, 121, 235, 293
- amistad, 187, 241
- amor (*véase también* querer, el)
- como apetito, 183
- diferencia respecto al entendimiento, 227-228
- y voluntad, 242
- analogía, 21-29
- de la acción, 54-59
- ángeles, libre voluntad de los, 67
- apetito
 - racional *véase* voluntad
 - sensual como sujetos de acción moral, 240
 - *véase* inclinación; voluntad
- asesinato indirecto, 252, 270-272
- Asno de Buridán, 208
- ausencia y causalidad indirecta, 167-171
- beatitud 186-188
- bestias como agentes 48-49, 52-54
- bien, el
 - como causa, 152-160
 - como definido, 147
 - como fin, 129-131, 152-153, 160
 - como objeto de la voluntad, 178-188, 204-205
 - en la especificación moral, 266-267
 - juicio del, 149
- boulesis* 190-191
- cambio (*véase también* movimiento)
 - accidental y sustancial, 156-160
 - existencia del, 134
 - y acción, 69-72
- categorías
 - individuos y universales en las 31-32
 - pertenecientes al movimiento 96-98, 104-106
- causa suficiente, 143-144

causa sui, 50, 57

causalidad

- agente (*véase también* causalidad directa; causalidad indirecta)
 - en el Aquinate y Hume 133-144
 - y finalidad, 123-131, 146-160
 - y otros tipos de causalidad, 151-159
 - cadenas desviantes, 280-281
 - directa (*véase también* causalidad fortuita; causalidad indirecta), 132
 - y causalidad indirecta, 136-139, 160-171, 246, 262-263
 - divisiones, 132, 151-159
 - final (*véase también* fines; teleología), 61, 124-132, 146-160
 - y bondad, 129-131
 - y eficacia, 60, 123-131, 136
 - y necesidad, 151
 - formal, 132, 154-160
 - fortuita (*véase también* causalidad indirecta), 136, 164-165, 170, 245-246, 258
 - indirecta (*véase también* causalidad directa; causalidad fortuita; efectos colaterales; *praeter intentionem*), 132, 160-171, 246, 281
 - intensionalidad, 281-282
 - material, 111, 155, 158, 187
 - mecánica, 126, 162-163
 - *per se véase* causalidad directa
 - primacía de la formal en el entendimiento, 152-160
 - relación lógica entre causa y efecto, 141-144, 166-167
 - significado, 132-133
 - suficiente, 143
 - y el punto de vista de Hume, 91-94, 103, 133-137, 141-144
 - y explicación mediante regularidades, 137-138
 - y la voluntad *véase* voluntad, actos de la
 - y leyes de la naturaleza, 145, 202
 - y movimiento, 103-104
- causas
- ocurrentes, 144
 - *per se véase* causalidad directa
 - chrësis* (*véase también* uso), 51, 222

circunstancias y acciones, 258

compulsión *véase* fuerza

- conducta (*véase también* acción humana; *praxis*; voluntad, actos de la; voluntario) 56-57, 64-67, 75
- como acción inmanente, 57, 75, 237-242
 - y actos exteriores, 64-67, 216, 233-237, 290-294
 - y consentimiento, 199-201
 - y elección, 56-57, 199, 237-242
- conocimiento práctico e intención, 205-206
- consentimiento, 199-201, 222, 269
- continencia, 211
- contingencia
- e involuntariedad, 193-194
 - en relación de causa y efecto, 142-143
- continuidad en la acción y el movimiento, 85-89, 101-108
- corazón, sentido metafórico, 242
- cosas no vivas como agentes, 47-48, 55, 72-73, 162
- cuerpo (*véase también* alma y cuerpo)
- como término análogo, 25, 29
 - en acción, 235, 240
- culpabilidad y efectos colaterales, 255, 261-264, 269-271
- deliberación (*véase también* elección)
- como movimiento, 112
 - y conducta, 56, 199
 - y elección, 230-233, 238, 288
- descripción de la acción, 78-83, 111-121, 259-260
- esencial, 78-79, 291-294
 - y el objeto de la intención, 114-121, 258-261, 276-288
- deseo, 190
- *véase* inclinación; voluntad
- difusividad de la intención, principio de, 256, 261, 268
- Dios 210
- bondad y voluntad en, 180, 185-186
 - control de las cosas físicas, 235
 - eficacia y voluntad en, 185-186
 - intelecto y voluntad en, 67, 185, 210, 213

- producción de, distinguida de la humana, 127
- Trinidad, 142
- vida, 187
- voluntad de y voluntad humana, 185-187
- y entendimiento humano, 154
- disfrute, 222-224
- doble efecto doctrina del, 270
- dominus sui actus véase* libertad como dominio de los propios actos
- efectos colaterales (*véase también* causalidad indirecta; intención indirecta; *praeter intentionem*), 116, 130, 135, 160-171, 246-294
- eficacia (*véase también* causalidad agente)
 - como característica común de la acción 59-67
 - y finalidad, 60, 123-131, 136
- elección
 - causalidad de la, 238, 281
 - como ejercicio de la voluntad, 236-242
 - diferencia respecto al querer, 190
 - e intención, 230-231, 288
 - en la relación entre la voluntad y su objeto, 222
 - libertad de, 212
 - objeto de la, directo e indirecto, 259
 - y acción, 224, 232
 - y conducta, 56, 199, 237-242
 - y deliberación, 230-233, 238, 288
 - y moralidad, 290-294
 - y uso, 222-233, 238-242
- elícitos, actos *véase* actos interiores
- energeia*, 27
- ens rationis*, 96
- entendimiento *véase* intelecto
- equivoco, 21-24, 27-29
- esencias de acciones, 78-79, 119, 244, 250-254, 292-293
- ética, 13, 29
- facultades, significado, 145
 - distinción entre, 209-213
- felicidad, 178, 182, 187
- finalidad *véase* causalidad final
- finés (*véase también* causalidad final; *finis operis*; inclinación; intención)
 - lugar especial en la acción humana, 53-57, 127
- presentes en todas las acciones, 123-127
- y bienes, 129-131
- y especificación de la acción, 117-121
- finis operis* y *finis operantis*, 120, 130-131
- forma
 - como acto, 23
 - como principio de acción, 139-144, 148-151
 - sustancial
 - como causa, 157-160
 - e individuación, 38-40
 - y materia en acciones, 113-121, 244, 250-254, 291-292
- fuerza, 200, 262, 289
- ignorancia
 - e intención, 264, 283-288
 - e involuntariedad, 283-293
 - y especificación de la acción, 17, 288-293
 - y lo accidental, 275
- impedimento y mal, 267-273
- imperio, 226, 231
- inclinación (*véase también* causalidad final; fines; intención; voluntad)
 - como principio de acción, 61, 127, 130, 146-150, 152-154, 167
- incontinencia, 207-208, 211, 239
- individualidad
 - y forma sustancial, 38-40
 - y materia, 32-33
- individuos
 - acción como propiedad de los, 33-40
 - definición, 38
 - universales, 31-37
- inercia, ley de la, 71-72
- intelecto
 - actos del y actos de la voluntad, 174-175

- distinguido de la voluntad, 206-213, 221, 226-227
- habilidad para captar orden, 96-98
- y finalidad, 127
- intención (*véase también* causalidad final; fines; inclinación)
 - como «bajo una descripción», 259-261, 276-288
 - como intensional, 276-283
 - como tendencia, 115, 118, 121, 126-127, 161-163, 222-223, 229, 254-255
 - directa
 - del mal, 265-267
 - e intención indirecta, 246-261
 - y omisiones, 274
 - e ignorancia, 283-242
 - indirecta (*véase también* efectos colaterales; *praeter intentionem*)
 - 162, 249-250, 252-253
 - dos sentidos de, 256, 267-273
 - e intenciones directas y sus objetos, 256, 259-261
 - y el mal, 265-266, 269-275
 - y la cualidad de la voluntad, 254-255
 - objetos de la, 246-254
 - oblicuas, 250
 - principio
 - de difusividad, 256, 259-261, 268
 - de no divisibilidad, 256, 259-261, 286
 - sentidos activo y pasivo, 127, 229-230
 - y conocimiento práctico, 205-206
 - y elección, 230-231
 - y especificación de la acción, 79, 114-121, 246-250, 280
 - y la explicación de la acción, 135-136
 - y mal, 265-273
- intensionalidad, 260, 276-283
- intentar, 85-87, 192
- interferencia, 138, 163-171
- involuntario, lo
 - e ignorancia, 288-293
 - e intención, 276, 283-288
 - y contingencia, 193-194
- y el querer, 191-194
- y la fuerza, 200, 262, 289
- y lo voluntario, 194-201, 283-288
- justicia, 240-241
- ley moral y la voluntad, 183
- libertad
 - como dominio de los propios actos, 17, 20, 31, 33, 41, 50-54, 58-59, 66-67, 124, 226
 - de elección, 212
 - perspectiva kantiana, 184
 - y los agentes no racionales, 53-54
 - y naturaleza en la voluntad, 67, 226
- mal
 - como *praeter intentionem*, 255, 265-274
 - y especificación moral, 266-268
- malicia, 265
- máquinas y finalidad, 126
- matemáticas y acción, 69
- materia
 - como parte de la quiddidad, 159
 - como principio de individuación, 32-33
 - y forma en acciones, 113-121, 244, 253, 291-292
- medios
 - relación con la voluntad, 223-224
 - y fines, 129-131, 248-252
- moralidad, la voluntad como sujeto
 - propio de la, 64-67, 175-188, 236-242, 290-294
- motor inmóvil, 40
- movimiento (*véase también* acción; cambio)
 - como implicando relación, 94-101
 - como operación imperfecta, 27-28, 96-101, 129
 - como suceso irreductible, 101-108
 - comparado con la acción, 86-88, 94, 105
 - especificación del, 66, 102, 117
 - existencia, 95, 103, 134
 - sujeto del, 103, 107, 156
 - y categorías, 97-98, 104-105, 107

- y el concepto de acción, 59, 95, 101-105, 133-136
- muerte y lo voluntario e involuntario, 193-194
- naturaleza
 - como efecto del arte divino, 127
 - significado, 72
 - y voluntad, 67, 183, 226
- necesidad y causalidad, 142-144
- negarse a, 180, 249
- no contradicción y acción, 61
- no divisibilidad de la intención, principio de, 256, 286
- objeto
 - de acción (*véase también* paciente)
 - – como principio de especificación, 111-121
 - – directo e indirecto, 162, 165-167
 - de intención, 113-121, 246-264, 285-288
 - de voluntad *véase* voluntad
 - sentidos de, 29, 62-63, 116
- obstáculos, 165-167
- obstrucción, 138
- omisiones, 273-275
- omne agens agit sibi simile*, principio de, 140-141, 149, 153-154
- operación
 - imperfecta *véase* movimiento
 - perfecta, 27-29, 131, 240
- paciente (*véase también* acción y pasión; objeto),
 - en la especificación de la acción, 80-83, 113-121, 250-254
- partes
 - de acciones, 47, 76-83, 86-88, 101-110, 130, 215, 219-245, 291-293
 - de sustancias, 35-47, 292
- pasión
 - en la voluntad *véase* voluntad, acción y pasión en la
 - y acción *véase* acción y pasión
- persona, 30-45, 49, 241
- plantas y acción, 29, 48-49, 52, 140
- poesis*, 61
- potencia, 47, 62-63, 73, 126, 133-149, 151, 154-155, 157-158, 177
 - y acto en el movimiento, 96-104
- potencialmente divisible, 87-88
- praeter intentionem* (*véase también* causalidad indirecta; efectos colaterales; intención indirecta), 17, 165, 243-294
 - e ignorancia, 275-278, 283-288
- praxis* (*véase también* conducta), 51, 56, 199, 222, 239
- previsto, lo y *praeter intentionem*, 252, 265-266, 275-278
- privación como principio de cambio, 156
- propósito *véase* causalidad final; fines; inclinación; intención
- querer, el (*véase también* voluntad)
 - como acto de la voluntad, 222-223
 - como disposición causal, 188-201
 - y lo involuntario, 191-194, 286-290
 - y lo posible, 189-191, 223, 288
 - y *velleitas*, 189-192
- reduplicación, 260
- relaciones en el movimiento y la acción, 91-110
- removens prohibens* (*véase también* causalidad indirecta), 163-171
- reproducción, 140, 293
- responsabilidad y efectos colaterales, 255, 261-264, 270
- resultados previstos y resultados intentados, responsabilidad por, 258-264
- seres vivos
 - como agentes, 48-50, 52
 - finalidad en, 126-129
 - libertad en, 54
- sucesos
 - acciones como, 77, 89-92, 107, 162, 214-215, 277-278
 - como causas, 90-91, 131, 144-146
 - descripciones de, 108
 - movimientos como, 101-105

- y actos de la voluntad, 214-216
- y relaciones, 92-93, 108-109
- sustancias
- partes y totalidades, 35-47, 293
- y accidentes, 32-47, 105, 108-109, 258
- y acciones, 45-51, 134, 154-160, 257, 292-293
- teleología (*véase también* causalidad final; fines; inclinación; intención)
- como forma irreductible de explicación, 123-129, 162-163
- tendencia (*véase también* intención; voluntad)
- como mera regularidad 138, 161, 246, 252-253
- teoría de la acción, 14-17, 19-20, 58-59, 133, 201-202
- tesis de la identidad, 85, 110-112
- tiempo
- y movimiento, 98-101
- y sucesos, 109, 257
- universales e individuos, 32-37
- uso (*usus*)
- activo y pasivo, 219
- como acción, 16, 51, 65, 226
- como acto interior de la voluntad, 219-232, 289
- como tendencia, 220-225
- en acciones inmanentes, 237-242
- y elección, 222-233, 237-242
- velleitas*, 64, 180, 189, 192, 220, 223, 249
- verbos, 26-29, 90, 224
- violencia *véase* fuerza
- voliciones *véase* voluntad, actos de la voluntad
- acción y pasión en la, 65-66, 183, 228-242
- actos de la, 15-16, 64-67, 86-87, 89, 126-127, 201-242
- como acciones, 224-225, 232-233
- como relaciones volitivas, 216-218
- interior y exterior, 86-89, 118, 173-219, 233-236, 239-240, 245, 289
- y actitudes proposicionales, 201-209
- y causalidad, 64-67, 179-180, 202-206, 214-226
- como apetito, 64-67, 180-183
- como facultad
- de acción, 64-67, 173-188
- de tendencia, 64-67, 180-183, 210-211
- e intelecto, 206-213, 220-221, 226
- objeto, 64-67, 178-188, 246-255
- relación dual con el, 220-233
- operaciones naturales, 67, 128 (n. 10), 226, 288
- y autonomía, 175-188, 201-205
- y continencia e incontinencia, 207-208, 211
- y lo involuntario, 194-201, 286-290
- y moralidad, 64-67, 175-188, 236-237, 267-268, 290-294
- voluntario, lo 173-242
- acción
- como primera analogía de la, 54-58
- y pasión, 194-198
- como atributo o efectos, 188-201
- indirecto (*véase también* causalidad indirecta; intención indirecta; *praeter intentionem*), 273
- y autonomía, 173-188
- y el querer, 188-191
- y elección y consentimiento, 199-200
- y lo involuntario, 194-201, 283-288

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

Instagram: Lectura_sin_Egoismo

o en su defecto escríbanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Acción y conducta. Tomas de Aquino y la teoría de la acción - Stephen L. Brock

Referencia: 2422

Anthony Kenny

¿Por qué leer a Aquino?

Todavía hoy, como demuestra Kenny en esta obra, es posible recuperar una parte del valor filosófico de Tomás de Aquino, uno de los precursores de la filosofía analítica anglosajona. A través de citas significativas de la *Summa Theologiae*, profundiza Kenny en el pensamiento de este fraile del siglo XIII en un campo determinado de la filosofía, el relativo a la mente.

ISBN: 84-254-2127-6

A partir del análisis comparado de la inteligencia humana y la artificial, la intencionalidad está siendo objeto de un debate que no parecía abordable desde el mero análisis lógico de los factores psicológicos. La teoría de la acción y su relación con la intencionalidad constituyen una parte esencial de la filosofía analítica actual con implicaciones en los campos lógico, moral y lingüístico.

Esta obra ofrece una lectura minuciosa de la teoría de la acción en Tomás de Aquino; muestra la originalidad de su percepción y reelaboración de la física y la metafísica aristotélicas, y descubre las sugerentes líneas de conexión que llevan de la filosofía tomista a la filosofía analítica contemporánea.

En el análisis detallado de los textos del Aquinate se incluyen como dimensiones centrales la voluntad y el deseo, así como consideraciones lógicas sobre causalidad y azar, intención y falta de intención en los procesos que se pueden describir como «acciones». La comparación de los pasos de argumentación y deducción tomistas con los análisis lógicos de acción e intencionalidad de autores como Anscombe, Kenny, Davidson, Chisholm y otros, permite un nuevo acceso al pensamiento tomista y le da una nueva relevancia en el seno de la tradición filosófica.

Stephen L. Brock (Watseka, Illinois, USA, 1957), cursó sus estudios de filosofía en Chicago y Toronto, donde se doctoró en Estudios Medievales, y en la actualidad es profesor de Filosofía Medieval en la Pontificia Università della Santa Croce, en Roma.

 LA FOTOCOPIA MATA EL LIBRO	ISBN 84-254-2103-9  9 788425 421037
---	--